PETER BROWN

ÎNTEMEIEREA CREŞTINISMULUI OCCIDENTAL

CONSTRUCȚIA EUROPEI

POLIROM

Fundația concept

FUND FOR CENTRAL AND EAST EUROPEAN BOOK PROJECTS

Peter Brown – n. 1935, Dublin. Profesor de istorie la Universitatea Princeton (New Jersey), *Fellow Professor* la Royal Historical Society, Medieval Academy of America, Academia Britanică şi Academia Americană de Arte şi Ştiinţe. Studiile sale privind Antichitatea tîrzie europeană pun în lumină sintezele culturale, precum şi emergenţa complexă a raporturilor sociale şi religioase care au caracterizat această perioadă. Dintre cărţile sale mai recente menţionăm *The Cult of Saints* (1981, trad. rom. *Cultul sfinţilor*, Amarcord, 1996), *The Body and Society: men, women and sexual renunciation in Early Christianity* (1989, trad. rom. *Trupul şi societatea*, RAO, 2000), *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire* (1992), *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World* (1995).

Lector: Ioan-Florin Florescu

Peter Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. AD 200-1000*
Blackwell Publishers, Oxford, Anglia
Copyright © Peter Brown 1996, 1997
Blackwell Publishers, Oxford, Anglia; Laterza, Roma şi Bari, Italia; Beck, München, Germania; Critica, Barcelona, Spania; Editions du Seuil, Paris, Franţa

The Romanian language edition arranged
through the mediation of Eulama Literary Agency

© 2002 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

BROWN, PETER

Întemeirea creştinismului occidental. Triumf şi diversitate. 200-1000 d.Cr. /
Peter Brown; trad. de Hans Neumann – Iaşi: Polirom, 2002
360 p.; 21 cm (Construcţia Europei)
Bibliogr.
Index.

ISBN: 973-683-882-X

I. Neumann, Hans; (trad.)

28(4)

Printed in ROMANIA

CONSTRUCŢIA EUROPEI

PETER BROWN

ÎNTEMEIEREA CREŞTINISMULUI OCCIDENTAL

TRIUMF ŞI DIVERSITATE 200-1000 d.Cr.

Traducere de Hans Neumann

POLIROM
2002

Cuvînt înainte

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mîine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres. Între Atlantic, Asia şi Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie şi modelată de istorie, încă din timpurile cînd grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moşteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogăţit Europa treptat, făcînd-o extraordinar de creativă în unitatea şi în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.

Seria „Construcţia Europei" apare din iniţiativa a cinci edituri de limbi şi naţionalităţi diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Crítica din Barcelona, Laterza de la Roma şi Bari şi Seuil de la Paris) şi urmăreşte să arunce lumină asupra construirii Europei şi a punctelor de forţă din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această serie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ" al seriei. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sunt sau nu deja afirmaţi. Ei vor aborda problemele esenţiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiţie istoriografică ce se întinde de la Herodot pînă la noile concepţii elaborate în Europa în cursul secolului XX, şi mai cu seamă în ultimele decenii, concepţii care au reînnoit în profunzime ştiinţa istoriei. Mulţumită dorinţei lor de claritate, aceste eseuri sunt accesibile inclusiv publicului larg.

Ambiţia noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în faţa celor care construiesc şi care vor construi Europa şi, de asemenea, în faţa tuturor celor ce se interesează de Europa: „Cine suntem? De unde venim? Încotro ne îndreptăm?".

Jacques Le Goff
coordonator

Prefaţă

Volumul de faţă îşi propune să relateze într-o manieră proprie o poveste deja bine cunoscută în linii generale. Este povestea rolului creştinismului în ultimele secole ale Imperiului Roman, a adaptării lui în Europa Occidentală la epoca postimperială şi a formării unei creştinătăţi occidentale distincte prin lenta întrepătrundere spirituală a fostelor regiuni „tradiţionale" ale Imperiului Roman de Apus cu teritoriile non-romane din nord-vestul Europei, Germania şi Scandinavia. Tema principală stă în creştinarea Europei Occidentale, de la apariţia Bisericii creştine în Imperiul Roman şi convertirea lui Constantin în anul 312 d.Cr. pînă la adoptarea creştinismului în Islanda în anul 1000 d.Cr.

Tratarea unui subiect atît de vast într-un spaţiu atît de redus a impus la fiecare pas renunţări deliberate. Nu-mi rămîne decît să sper că cititorul va percepe preocupările fundamentale ale lucrării mele şi îmi va scuza, în lumina lor, multiplele omisiuni impuse de urmărirea ţelului propus. Voi încerca în acest moment să clarific cel puţin o parte din ele. Deşi creştinătatea constituie centrul interesului acestei lucrări, nu este o carte despre Biserica creştină, ci se doreşte mai curînd o încercare de a analiza creştinătatea din perioada Antichităţii tîrzii şi a Evului Mediu timpuriu pe măsură ce s-a confruntat şi adaptat la situaţii şi medii în schimbare. Aşa se explică spectrul geografic cercetat în acest studiu. În numeroase capitole, am încercat să răzbat dincolo de hotarele Europei pentru a veni în contact cu creştinismul Bizanţului şi Asiei, fie şi numai pentru a evidenţia, prin contrast şi comparaţie, destinele foarte diferite ale formelor de creştinism care s-au conturat mai aproape de noi, în Occident.

În ce priveşte Europa propriu-zisă, firul expunerii se va concentra în principal pe organizarea creştinismului în Europa atlantică. Dată fiind tematica lucrării mele, am convingerea că această abordare prioritară va fi găsită întemeiată. Este unanim acceptat faptul că transferul de putere şi cultură dinspre Antichitatea mediteraneană către nord-vestul Europei, ce a culminat cu noul imperiu al lui Carol cel Mare, a fost de o importanţă crucială pentru sfîrşitul lumii antice şi pentru apariţia creştinismului medieval. Am stăruit astfel cu precădere asupra Irlandei, Britanniei, Galliei de Nord, Germaniei şi chiar asupra Scandinaviei, deoarece ele marcau graniţele noii Europe: regiuni unde procesul prin care un creştinism ce proliferase în jurul Mediteranei s-a adaptat la condiţiile locale, la o distanţă considerabilă de certitudinile moştenite din trecutul roman şi în termeni stabiliţi preponderent de acele populaţii. Tocmai de

aceea, regiunile pomenite par cele mai potrivite să ne dezvăluie incertitudinile, ambiguitățile și compromisurile ce se ascund în spatele evoluției aparent inexorabile prin care Europa Occidentală a ajuns să se autodefinească drept „Creștinătate".

Istoria Europei Occidentale din Evul Mediu timpuriu a suscitat, în ultimele decenii, studii de cea mai înaltă calitate. Arheologi și istorici din întreaga Europă s-au străduit să demonstreze că perioada dintre sfîrșitul Imperiului Roman și apariția Europei medievale nu mai poate fi decît pe nedrept descrisă ca „Evul Întunecat" – un obscur și discontinuu interludiu între două epoci de realizări remarcabile. Dacă va reuși să supună atenției cititorului obișnuit fie numai și liniile generale ale noii abordări a istoriei Europei, răspunzătoare de revoluționarea cercetării academice, volumul de față își va fi atins mare parte din obiectivele sale.

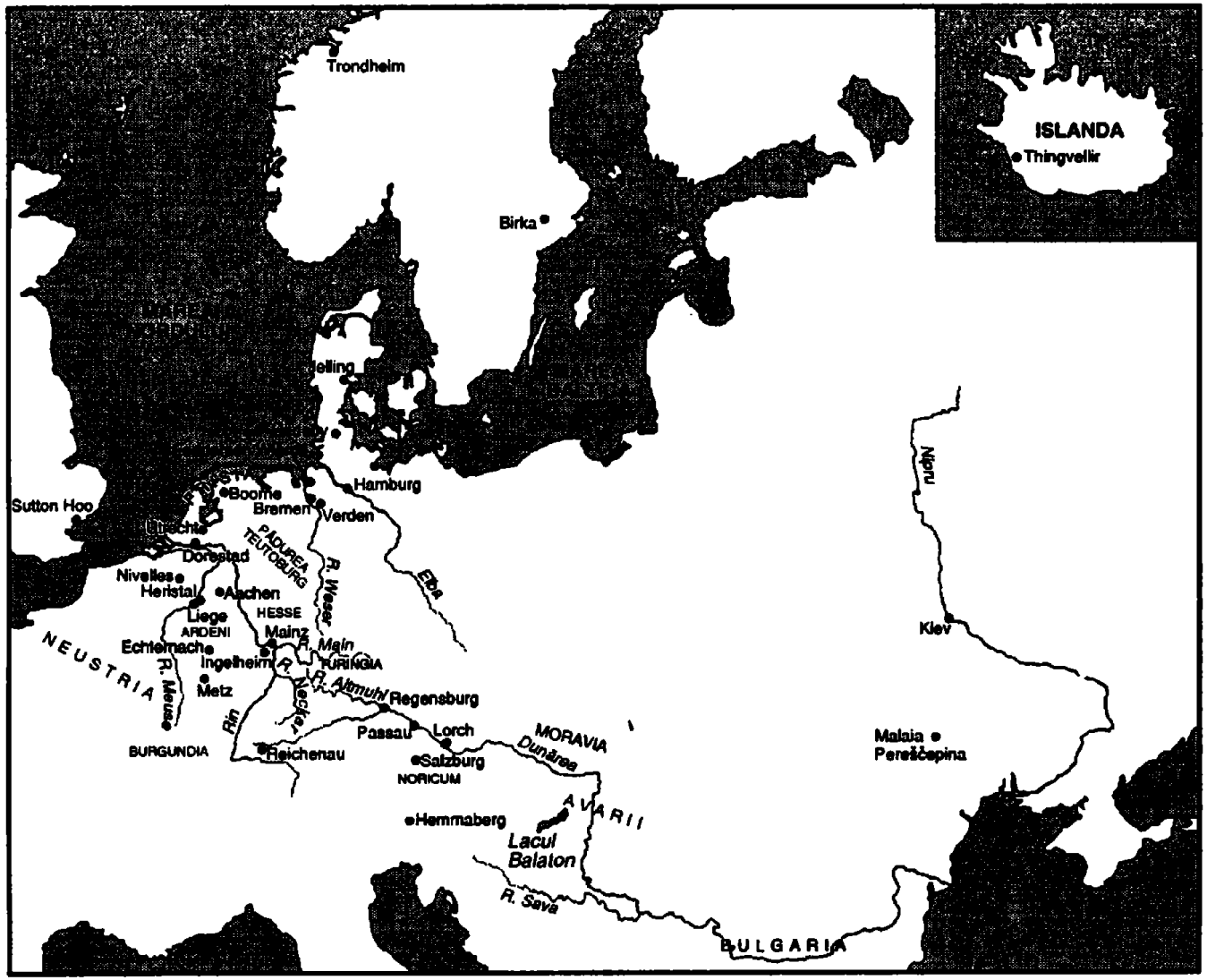
Studiile citate în bibliografia fiecărui capitol au fost astfel selectate încît să reflecte mutațiile profunde din cercetarea dedicată epocii, oferind trimiteri actualizate la lecturi suplimentare pe diverse teme. Eu însumi le datorez mult și sînt încredințat că vor avea un impact similar asupra cititorilor. Dar ele îmi reamintesc totodată de prietenii și mentorii mei, ce mi-au fost sursă de inspirație de-a lungul anilor, fără de care nu aș fi îndrăznit să mă aventurez în cercetarea dincolo de spațiul mediteranean și de Orientul Mijlociu din perioada Antichității tîrzii, de care mă ocupasem cu predilecție, pentru a explora fascinantele noi teritorii, expuse inevitabil curiozității specialistului de un subiect precum creștinarea Europei.

De asemenea, cititorul ar trebui să afle că mare parte din fascinația acestei perioade se datorează manierei prin care sursele scrise își modifică natura pe măsură ce creștinismul ajunge să se organizeze în regiuni diferite. Vom începe cu scrierile relativ cunoscute ale Părinților Bisericii, în latină și greacă. La fel ca alte texte „clasice" ale lumii greco-romane, ele sunt acum disponibile în ediții standard, beneficiind de traduceri numeroase în toate limbile europene moderne. Dar, în creștinătatea răsăriteană, acestor scrieri li s-au alăturat la scurtă vreme texte în limbile coptă, siriacă și armeană, iar, în cele din urmă, în limbile georgiană și sogdiană, ba chiar (după cum o arată marile inscripții de la Hsian-Fu și Karabalgasun) în chineză și în turca veche. Ascensiunea Islamului a făcut ca lor să li se adauge araba și persana clasică. În Apus, limbii latine i s-au alăturat, după anul 600 d.Cr., irlandeza veche, anglo-saxona, germana și norvegiana veche. La granițele de nord ale Imperiului Bizantin, textele grecești au început să fie cunoscute, prin preajma anului 900 d.Cr., și în slava veche. Deseori, am folosit pe parcursul cărții un număr mare de citate din toate aceste surse, mai ales pentru a reda extraordinara diversitate a atîtor discursuri, în atîtea graiuri, ce au luat naștere dintr-un îndepărtat trecut creștin, a cărui bogăție și varietate tindem să le uităm. Am încrederea că ele vorbesc de la sine – foarte grăitor, chiar – fiecare în propriul său context.

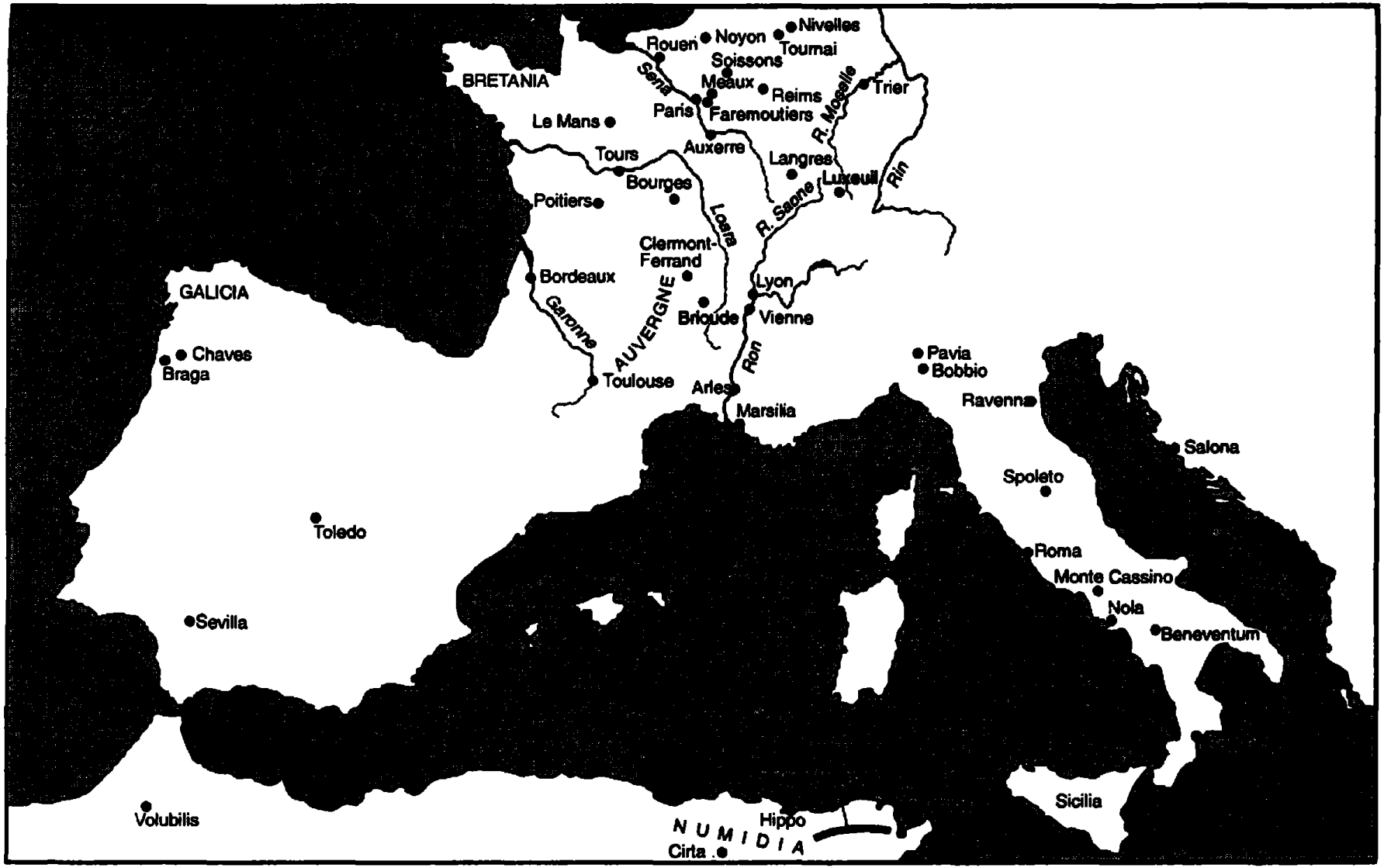
Soția mea Betsy m-a însoțit în călătoriile mele, din nordul Islandei pînă în golful Akaba, cu o neabătută bună dispoziție. Ea mi-a împărtășit mereu bucuria –

ce i se datorează în mare parte – creată de prilejul de a reexamina cunoştinţe de multă vreme familiare şi de deschiderea către noi orizonturi – prilej înlesnit de invitaţia distinsului coleg Jacques Le Goff de a contribui la seria de lucrări menită să lărgească înţelegerea tuturor celor ce doresc să reflecteze, din nou, în timpurile de azi, la ceea ce se numeşte „Construcţia Europei".

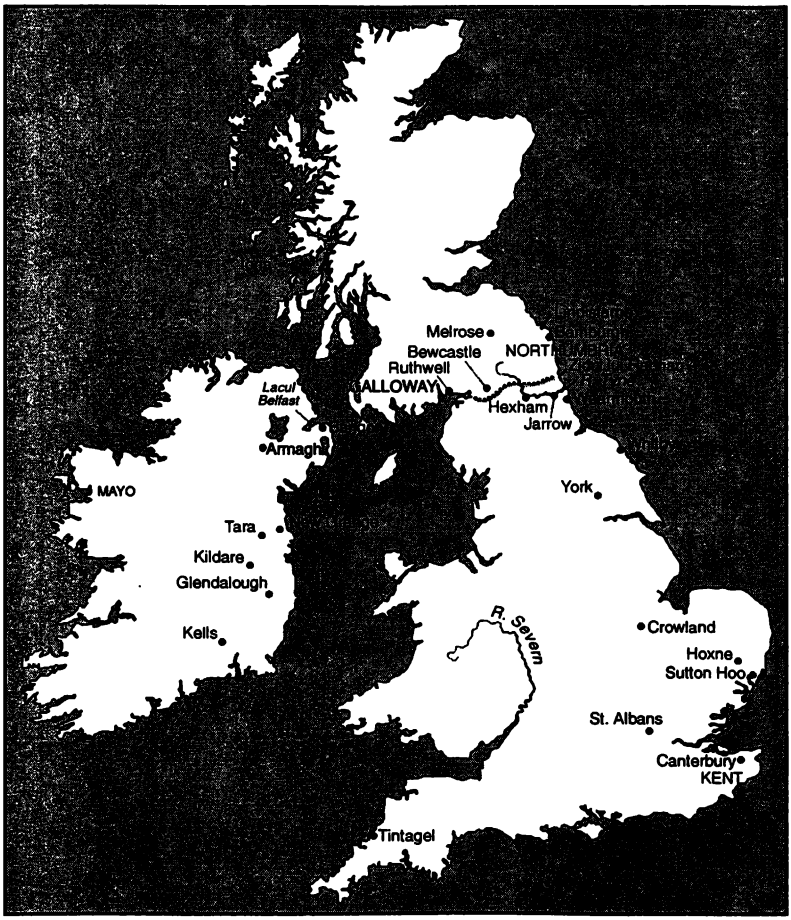
Peter Brown
Princeton



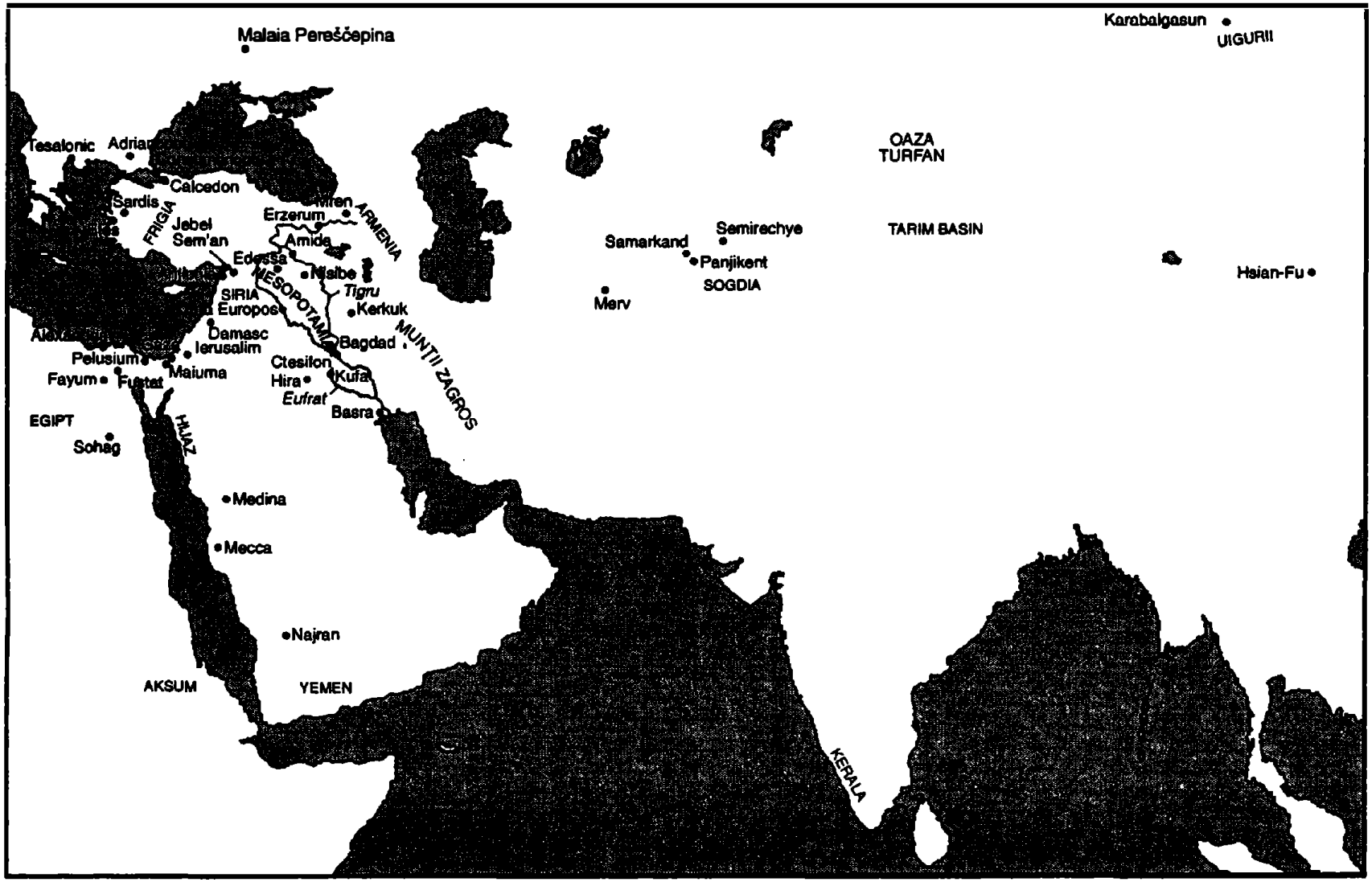
Harta 1 Europa Centrală şi vecinii, 450-1000



Harta 2 Gallia, Italia, Spania şi Africa de Nord, 200-700



Harta 3 Insulele Britanice



Harta 4 Creştinătatea Răsăriteană

Partea I

IMPERIUL ŞI URMĂRILE SALE
ANII 200-500 D.CR.

1

„Legile ţărilor"

La începutul secolului al III-lea d.Cr., la Edessa (azi Urfa, Turcia), un discipol al lui Bardesan (Bardesanes), un erudit de la curtea regilor din Osrhoene, rezuma concepţiile acestuia într-un tratat despre predestinare şi liberul arbitru. La acea vreme, Osrhoene era încă un regat independent: conducătorul său era unul din regii clientelari ai Imperiului Roman. Aşa cum se cuvenea unui nobil dintr-o regiune deschisă atît către Roma, cît şi spre Persia, Bardesan (154-cca 222) era un om cu o formaţie culturală complexă. Grecii care vizitau Edessa erau impresionaţi de iscusinţa sa ca arcaş part. Ca filozof însă, el era întru totul grec. Tratatul începea cu un dialog platonic între doi prieteni din Edessa, Shemashgram şi Awida. Era totuşi scris în siriacă, ce avea să devină în curînd principala limbă literară a Bisericilor creştine din Orientul Mijlociu.

Mai mult, Bardesan era creştin. El scria pentru a dovedi că oamenii de pretutindeni erau liberi să urmeze cuvîntul Domnului. Creştinii se supuneau „legilor lui Mesia" – ale lui Cristos –, indiferent de locul în care se găseau:

> oriunde s-ar afla ei, legile locului nu îi pot sili să renunţe la legea lui Mesia.

Tratatul a primit în chip potrivit numele *Cartea despre legile ţărilor.* Cei doi interlocutori au examinat întregul spaţiu eurasiatic de la Atlanticul de Nord şi pînă în China, descriind societatea bazată pe caste din nordul Indiei, caii splendid împodobiţi şi mătăsurile vaporoase ale principilor kuşani din Buhara, Samarkand şi nordul Afganistanului, solemnele căsătorii dintre frate şi soră ale zoroastrienilor din Podişul Iranian, pe arabii din Eufrat şi Petra cu al lor implacabil cod de onoare erotică, poliandria inocentă a celţilor din Britannia şi, bineînţeles, descriind „romanii", pe care nici o putere cerească nu-i putuse împiedica vreodată să „cucerească mereu noi teritorii" [1].

Amploarea panoramei ni-l relevă pe Bardesan ca locuitor al unui oraş aflat la răscrucea drumurilor din Asia Apuseană. Edessa se situa la extremitatea nordică a Semilunei Fertile. În vest, la mai puţin de cincisprezece zile de mers fără grabă, se găsea Antiohia şi coasta de est a Mediteranei – marea care alcătuia inima unui imperiu ce se întindea spre nord-vest pînă în Scoţia şi pînă la estuarul Rinului. În sud-estul Edesei, la o depărtare de cincisprezece zile de călătorie, în zona de maximă apropiere dintre Tigru şi Eufrat, se afla centrul Mesopotamiei, o regiune intens irigată, ambientul perfect pentru o succesiune de capitale mondiale. În sudul Bagdadului zilelor noastre, la scurtă vreme după moartea lui Bardesan, Ctesifonul cunoştea o perioadă de înflorire ca reşedinţă mesopotamiană a „regelui regilor" din dinastia sasanidă a Iranului. Imperiul Sasanid unise ţinuturile fertile din jurul Ctesifonului cu Podişul Iranian şi centrele comerciale din Asia Centrală, iar mai departe, cu şirul de oaze ce se întindeau de-a lungul unui drum plin de pericole pînă în legendarul imperiu al Chinei.

Aşa se prezenta lumea cercetată de Bardesan în Edessa anului 200 d.Cr. Orice studiu asupra rolului creştinismului în edificarea Europei Occidentale între anii 200 şi 800 d.Cr. trebuie să-şi propună ca punct de plecare panorama proiectată de Bardesan. Tematica lucrării de faţă se rezumă să urmărească constituirea unei singure forme dintre multiplele creştinătăţi divergente care au proliferat de-a lungul imensului arc de cerc trasat de tratatul lui Bardesan. Nu trebuie să uităm nici un moment că la „construcţia Europei" şi-au adus contribuţia o serie de evenimente petrecute la mare depărtare, în extremitatea de nord-vest a acestui arc. Pe tot parcursul perioadei de care ne ocupăm, creştinismul a continuat să existe şi să se manifeste activ de-a lungul întregului areal de „locuri şi climate" care alcătuiau lumea antică a Mediteranei şi Asiei Occidentale. Asemenea unor mărgele distincte, risipite din acelaşi colier deşirat, fragmente de texte creştine au fost descoperite de arheologi, ele stînd mărturie despre activităţi creştine, primitive de la Atlantic pînă la hotarele Chinei. Scrieri lacunare găsite în comitatul Antrim, din nordul Irlandei, cît şi în Panjikent, la est de Samarkand – pe lemn ceruit în Irlanda, pe cioburi de ceramică în Asia Centrală – conţin versuri copiate din *Psalmii* lui David. Un fenomen foarte asemănător se producea, în jurul anului 700 d.Cr., în ambele regiuni. Tineri învăţăcei, ale căror limbi materne erau irlandeza şi sogdiana, încercau să-şi însuşească prin această metodă laborioasă versiunea latină, respectiv siriacă a unui text sacru cu adevărat consacrat internaţional [2].

Acţiuni cu un caracter mai puţin inocent dezvăluie şi ele mecanismele mentalităţii de atunci. Combinaţia dintre zelul misionar şi sentimentul de superioritate culturală, însoţită de recursul la violenţă, ce devenise o trăsătură frapantă a Europei Occidentale în Evul Mediu timpuriu, nu se limita doar la respectiva arie geografică. Pe la 730, Sfîntul Bonifaciu tăia stejarul sacru din Geismar şi solicita să i se trimită din Anglia cît mai multe copii de lux ale Bibliei, scrise „cu litere de aur..., astfel ca minţile deşarte ale păgînilor să înveţe să preţuiască Sfintele Scripturi" [3]. Aproape în aceeaşi perioadă, misionarii nestorieni din Mesopotamia duceau propriul lor război împotriva marilor arbori sacri de pe versantele montane ce se înălţau deasupra Mării Caspice, doborînd ceea ce ei numeau „căpetenia pădurii". Episcopul nestorian, Mar Shubhhal-Isho',

> şi-a făcut apariţia cu o strălucire copleşitoare, căci popoarelor barbare trebuie să li se arate puţin spectacol şi fast lumesc care să îi atragă şi să-i imboldească a-şi dori apropierea de creştinism [4].

Mai departe către est, într-o inscripţie de la Karabalgasun, pe cursul superior al rîului Orhon, datînd cu aproximaţie din anul 820 d.Cr. suveranul uigur al imperiului constituit între China şi Mongolia Centrală nota cum predecesorul său, Bogu Kaghan, permisese accesul în regat al unor noi învăţători în anul 762 d.Cr. Ei erau maniheişti, împărtăşind ca fideli ai unei credinţe misionare de origine creştină o viziune radicală faţă de convertire, similară cu a nestorienilor. Mesajul inscripţiei este la fel de clar şi de incisiv precum cel adoptat de Carol cel Mare între anii 772 şi 785, cînd va arde marele altar al lui Irminsul, „Coloana care susţine cerul", şi interzice păgînismul în Saxonia:

> Ne doare că aţi fost fără de cunoaştere şi aţi dat numele de „zei" duhurilor rele. Trebuie să aruncaţi în foc chipul cioplit sau zugrăvit al zeilor de odinioară şi să vă lepădaţi de orice rugăciune către duhuri sau demoni [5].

Desigur, evenimentele descrise nu au avut direct sau imediat repercusiuni reciproce. Se poate distinge totuşi la ele o vizibilă asemănare de familie, ce dezvăluie urme ale unui idiom creştin comun, bazat pe aceleaşi tradiţii, punînd în lumină dimensiunea reală a fundalului pe care s-a produs ascensiunea formei clasice a creştinismului occidental.

Obiectivul principal al acestei cărţi rezidă totuşi în descrierea factorilor ce vor diferenţia în cele din urmă creştinătatea Europei Occidentale de numeroasele variante contemporane ei atunci. Se cuvine astfel să ne îndreptăm atenţia pentru moment asupra unui alt aspect al panoramei

geografice schiţate de Bardesan. Galeria pitorească de culturi cunoscute lui părea să se desfăşoare din China pînă în Britannia pe o fîşie foarte îngustă. Bardesan era tulburat de imensitatea lumii „barbare", turbulentă şi subdezvoltată, ce se întindea la nord şi la sud. Ţinuturi mohorîte, slab populate, înconjurau întreaga lume civilizată.

> Pe toate meleagurile sarazinilor, în Libia Superioară, printre mauritani... în depărtările Germaniei, în Sarmaţia de Sus... în toate ţările la nord de Pont [Marea Neagră], Caucaz... şi în toate ţinuturile dincolo de Oxus... nu se întîlnesc nici sculptori, nici pictori, ori neguţători de parfumuri, zarafi sau poeţi.

Facilităţile esenţiale ale traiului urban civilizat nu erau de găsit „la periferia lumii întregi" [6].

Era o viziune lucidă, împărtăşită de majoritatea contemporanilor greci şi romani ai lui Bardesan şi se potrivea unui om influenţat de două mari imperii – roman şi persan. Cele două mari state concurau pentru stăpînirea celei mai mari părţi a teritoriilor civilizate din Europa şi Asia Occidentală. Ambele se străduiau să răspîndească în rîndul supuşilor convingerea că proiectele lor militare costisitoare erau întreprinse pentru a apăra lumea civilizată împotriva barbarilor. După cum o spun cuvintele unui mesaj diplomatic de la sfîrşitul veacului al VI-lea, trimis de „regele regilor" împăratului bizantin:

> De la început Dumnezeu a făcut ca lumea întreagă să fie luminată de doi ochi [romanii şi persanii]. Căci prin aceste preailustre puteri sînt ţinute în frîu triburile nesupuse şi războinice, iar soarta omului este rînduită şi călăuzită neîncetat [7].

Pentru un specialist în geografia umană a emisferei vestice, există un anume sîmbure de adevăr în afirmaţia sa. De la cîmpurile de cereale intens cultivate ale Andaluziei şi coastei de nord a Africii, din Egipt pînă la Semiluna Fertilă şi pînă la culturile înfloritoare, deşi reduse ca suprafaţă, care flancau lanţurile muntoase din Iran şi Asia Centrală, viaţa civilizată – recunoscută ca atare de un om ca Bardesan – se grupa parcă într-un şir de mari oaze, separate între ele de stepe aride. Marile imperii ale vremii se străduiau să controleze un număr cît mai mare de asemenea oaze. Istoria politică a Europei şi Asiei de Vest era dominată în epocă de această competiţie. În anul 200 d.Cr., în perioada lui Bardesan, Roma unise bazinul occidental al Mării Mediterane cu cel răsăritean, reuşind apoi să anexeze partea de vest a Semilunii Fertile. Mesopotamia rămăsese totuşi, în mare parte, în afara zonei de influenţă

romană, cu toate că oraşul lui Bardesan, Edessa, a fost încorporat la scurtă vreme în Imperiul Roman. Deşi nordul Mesopotamiei, incluzînd Edessa, reprezenta din punct de vedere militar o zonă de graniţă disputată de armatele romane şi persane, el alcătuia un spaţiu cultural nedivizat. Era elementul care făcea legătura dintre Răsărit şi Apus. În acest centru al unei regiuni cu o superioară cultură compozită, orizontul locuitorilor Mesopotamiei de Nord se întindea de la Mediterana şi pînă în Asia Centrală. După anul 240 d.Cr., Imperiul Sasanid a alipit sudul Mesopotamiei la Iran şi Asia Centrală, iar după anul 410, provinciile apusene ale Imperiul Roman au ieşit cu neaşteptată uşurinţă de sub controlul împăraţilor romani, care întrezăriseră deja în Constantinopol „o nouă Romă". Estul Mediteranei, Marea Neagră şi vestul Orientului Mijlociu s-au dovedit mai mult decît suficiente pentru a forma un imperiu „roman", care a descoperit că putea să supravieţuiască foarte bine şi fără Roma. Într-un sfîrşit, după anul 640 d.Cr., cuceririle arabe au unificat regiunile împărţite anterior între Roma şi Persia, constituind cel mai mare imperiu existent vreodată în timpurile vechi. Compus dintr-un mozaic de ţinuturi vechi, ce se întindeau din Andaluzia şi pînă în Turkestan, imperiul islamic al califului Harun al-Raşid (788-803) făcea să pară neînsemnat imperiul contemporanului său, Carol cel Mare (768-814), recent consolidat în extremitatea nord-vestică a Eurasiei.

Totuşi, sub aspectul raporturilor cu lumea „barbară" ce împresura regiunile civilizate, soarta Europei Occidentale se deosebea semnificativ de cea a Africii de Nord şi a Orientului Mijlociu. Nu trebuie să uităm că termenul de „barbar" avea multiple conotaţii pentru Bardesan şi contemporanii lui. Putea desemna pur şi simplu un „străin", un personaj vag neliniştitor, poate chiar fascinant, caracterizat de apartenenţa la o cultură şi o comunitate lingvistică diferită – un criteriu după care, pentru un om ca Bardesan, persanii şi chiar romanii erau „barbari". Dar „barbar", în sensul strict al cuvîntului, însemna de fapt „nomad". Nomazii erau grupuri de indivizi situaţi pe treapta cea mai de jos a vieţii civilizate. Deşertul şi cîmpurile cultivate erau menite a fi într-un raport de aversiune imemorială şi ireconciliabilă, în care deşertul ameninţa permanent să cucerească şi să distrugă culturile, de cîte ori se ivea ocazia.

Desigur, în Africa de Nord şi în Orientul Mijlociu realitatea se deosebea fundamental de acest stereotip melodramatic. În cea mai mare parte a timpului, păstorii şi ţăranii conviețuiau într-o anostă şi profitabilă simbioză. În comparaţie cu structurile solide ale oraşelor şi satelor,

nomazii erau atît din punct de vedere demografic, cît şi social, la fel de nestatornici ca praful spulberat de vînt. În anumite perioade ale anului, ei se iveau şi se pierdeau apoi la fel de brusc printre interstiţiile lumii stabile. Formau o subclasă dispreţuită, dar folositoare, condamnată de condiţiile nemiloase ale zonei ecologice pe care o controlau să rămînă, de parcă s-ar fi găsit pe o altă planetă, încarceraţi într-o cultură şi într-un stil de viaţă aparte. Deşi era adesea supărătoare, se presupunea că această pleavă a omenirii nu ar fi putut reprezenta vreodată o ameninţare serioasă pentru marile imperii ale lumii civilizate, şi cu atît mai puţin nu ar fi putut să le înlocuiască. Cuceririle arabe din secolul al VII-lea şi consolidarea ulterioară a Imperiului islamic i-au surprins în mare măsură pe contemporani.

Nu acelaşi lucru se poate afirma însă despre cîmpiile reci din nord care se întindeau din *puszta* Ungariei, prin sudul Ucrainei, pînă în inima Asiei Centrale. Condiţiile de aici favorizau apariţia intermitentă a imperiilor nomade, violente şi bine organizate. Cai iuţi şi robuşti creşteau cu repeziciune şi cu puţină cheltuială în iarba rară a stepelor. Numărul copleşitor al animalelor conferea nomazilor în luptă înfăţişarea teribilă a unui popor călare, înzestrat cu o mobilitate bizară. La jumătatea secolului al IV-lea, o astfel de populaţie a pătruns din Caucaz în văile Armeniei:

> Nimeni nu putea cuprinde mulţimea călăreţilor [astfel încît] fiecărui om i s-a poruncit să care o piatră pe care să o arunce pe jos... pentru a forma o movilă... un cutremurător semn [lăsat] pentru cei ce vor să vină, ca să înţeleagă faptele trecutului. Pe oriunde treceau, lăsau astfel de semne, la fiecare răscruce de drumuri[8].

Era de aşteptat ca priveliştea unor asemenea mormane să se întipărească în memorie. Puţin impresionaţi de nomazii Arabiei şi Saharei, conducătorii lumii civilizate supravegheau cu o atenţie îngrijorată lumea nomadă din nord.

Însă, oricît de înspăimîntătoare ar fi fost imperiile nomade ale stepelor, ele nu erau decît un fenomen intermitent. Succesul nomadismului depindea de dispersarea maximă a familiilor, fiecare păstrîndu-şi iniţiativa de a direcţiona turmele către păşuni considerate prielnice, cu un minim de intervenţie din partea autorităţii centrale. Trecerea de la mînarea cirezilor împrăştiate la „mînarea" oamenilor, prin cuceriri şi invazii, sub o căpetenie unică, era o evoluţie anormală şi îndeobşte temporară

pentru majoritatea nomazilor. În orice caz, pînă şi Attila (434-453), o căpetenie războinică atotputernică, a descoperit că potenţialul său de a-i teroriza pe locuitorii lumii civilizate era supus unui „blocaj" automat. Pe măsură ce nomazii se depărtau de stepele originare, se diminua corespunzător şi accesul lor la păşunile ce asigurau surplusul considerabil de cai pe care se baza superioritatea lor militară.

Drept consecinţă, confederaţiile nomade ale hunilor în secolul al V-lea d.Cr. şi ale avarilor în secolele al VII-lea şi al VIII-lea d.Cr. au dat semne de sedentarizare după decenii de campanii spectaculoase. S-au aşezat ca o perdea de ceaţă la orizontul estic al Europei. Ei nu au adus sfîrşitul lumii, cum s-au temut mulţi, ci un indiciu al imenselor spaţii lăsate în urma lor. Erau simbolul unei lumi nesfîrşite, ale cărei orizonturi vaste puteau fi cu greu egalate de imperiile civilizate din sud. La curtea danubiană a lui Attila se găseau din abundenţă nestemate din nordul Afganistanului, montate în meşteşugite lucrături de aur, în care se rezona ecoul fiarelor înaripate şi al dragonilor inelaţi din Asia Centrală şi China. La jumătatea veacului al V-lea, aceste bijuterii instauraseră o „modă barbară" universal răspîndită, un indiciu al rangului înalt, rîvnit deopotrivă de generalii romani şi de suveranii locali. În aceeaşi perioadă, Europa Occidentală a preluat din Asia Centrală vînătoarea cu şoimi; iar în secolul al VIII-lea, descoperirea crucială a scării de călărie a fost adoptată în rîndul călăreţilor apuseni ca urmare a contactelor avaro-longobarde în regiunea dintre Dunăre şi Friuli. Chiar pînă la sfîrşitul perioadei în discuţie, guvernatorul avar ce administra regiunile din jurul Vienei încă mai purta un nume ce evoca titulatura oficială a guvernatorului unei provincii chinezeşti.

Totuşi, pentru Europa Occidentală lumea nomadă rămînea o prezenţă îndepărtată, chiar dacă impunătoare. Relaţiile cu „barbarii" s-au dezvoltat într-o manieră cu totul aparte. Suprapunerea teritoriilor „civilizate" cu cele „barbare" incumba semnificaţii profunde pentru un locuitor al Orientului Apropiat, dar situaţia nu era aceeaşi în zonele de graniţă de pe Rin şi din Britannia ale Imperiului Roman. Ideologia lumii civilizate hotăra că între populaţiile cuprinse între hotarele Imperiului Roman şi gloatele barbare din afară se căsca o prăpastie. Identificată cu existenţa dusă de nomazii stepelor şi ai deşertului, viaţa lor era descrisă într-un raport de incompatibilitate cu cea a indivizilor civilizaţi. Dar populaţiile respective nu erau nomade. În nord-vestul Europei nu se regăsea contrastul ecologic radical dintre deşert şi terenul cultivat, ce producea populaţiilor stabile din nordul Africii şi Orientul Mijlociu sentimentul

de profundă deosebire faţă de vecinii lor „barbari". Teritoriile romane şi cele non-romane se contopeau, mai degrabă, pe nesimţite într-o singură zonă temperată.

În ciuda unor diferenţe de mediu, remarcate de observatorul roman, dintre care cea mai pregnantă o constituiau pădurile sumbre şi vechi din Germania, ţinuturile din afara frontierelor romane erau locuite de oameni care împărtăşeau cu supuşii din provinciile imperiului, din Britannia, Gallia şi Spania, aceleaşi principii de bază ale societăţii agrare. Erau la rîndul lor ţărani. Trudeau la rîndul lor să-şi smulgă hrana din ţărîna îndărătnică şi înşelătoare, „muma oamenilor". Numărul total al populaţiei era scăzut, iar densitatea demografică redusă. Locuiau în gospodării şi cătune retrase, despărţite de păduri şi mlaştini ostile. Aşezările rurale dezvelite de arheologi par să fi adăpostit rareori mai mult de 300 de locuitori. Totuşi, aşa cum e cazul satului dezgropat la Feddersen Wierde, lîngă Bremerhaven, în nordul Germaniei, aşezările puteau fi stabile şi atent proiectate ; hambarele şi construcţiile spaţioase dezvăluie o diferenţiere socială treptată pe parcursul secolelor. Pe coastele Frisiei la Marea Nordului, dincolo de ultimele garnizoane romane, locuitorii încercau să salveze pămîntul arabil de înaintarea apelor sărate ale mării, cu aceeaşi iscusinţă şi tenacitate de care dădeau dovadă vecinii lor de dincolo de mare, aşa-zişii „romani", ţăranii britanici din Fenland. Tehnicile fundamentale de prelucrare a metalelor erau cunoscute ; dar ele rămîneau practic ascunse privirii romanilor, de vreme ce erau executate în fierăriile unor cătune neînsemnate, lipsite de aportul complexelor structuri politice şi comerciale ce permiteau romanilor să concentreze pentru înzestrarea legiunilor lor un enorm arsenal metalic, cu efecte ucigătoare.

Creşterea animalelor ocupa un rol preponderent în viaţa acestor oameni, determinînd o dispersare şi mai accentuată a populaţiei. Reprezenta miza intensei competiţii pentru averi imobiliare din sînul clasei superioare, ilustrată în epica irlandeză de marile expediţii de jafuri de vite, dar şi de solemnele tributuri în animale menite să demonstreze puterea căpeteniilor germane. Viaţa pastorală, la aceste proporţii, conota o impresie de dezrădăcinare în ochii romanilor. Oferea, cu siguranţă, o alimentaţie mai bogată în proteine, prin produsele de carne şi lactate, decît cea cu care erau obişnuiţi ţăranii disciplinaţi, dar subnutriţi, din spaţiul mediteranean. De aici provine şi percepţia răspîndită printre romani, a nordului „barbar" ca rezervor de tineri războinici mobili şi grozav de bine hrăniţi. Germanii, scria un doctor din Constantinopolul secolului al V-lea, mănîncă multă carne. Astfel, au mai mult sînge în

vine şi prin urmare nu se tem să-l piardă : nu-i de mirare, mai observă el, că sînt nişte soldaţi atît de bravi ! Totuşi, în momentul în care sătenii şi agricultorii de neam germanic s-au văzut confruntaţi cu adevăraţii nomazi, cum erau hunii, s-a risipit orice dubiu asupra cărei lumi aparţineau : erau ţărani, o prelungire nordică a economiei agrare care se întindea, fără rupturi majore, din bazinul Mediteranei pînă în sudul Ucrainei. Cînd, în anul 374, vizigoţii din Moldova şi Ucraina au fost surprinşi de primele incursiuni hune, reacţia lor imediată a fost să ceară permisiunea de a pătrunde pe teritoriul Imperiului Roman. Ceea ce a fost numit, în chip cu totul denaturat, „invazie barbară" a însemnat de fapt imigraţia controlată a ţăranilor înspăimîntaţi ce doreau să se adăpostească printre alţi agricultori de la sudul graniţei.

Ideologia exprimată de o voce ca a lui Bardesan era larg răspîndită în rîndul persoanelor cu educaţie din lumea vorbitoare de greacă şi latină. „Mai curînd mă aştept ca scrierile mele să fie citite de urşi şi lupi, decît de germani" [9], scria celebrul doctor grec Galen din Efes, un contemporan mai vîrstnic al lui Bardesan. În pofida acestor concepţii, între teritoriile „barbarilor" şi graniţele romane din Britannia, de pe Rin şi de pe Dunăre nu se deschidea o prăpastie socială sau climatică de netrecut. Realitatea era mult mai complexă decît o indicau stereotipurile despre „barbari". Extinderea Imperiului Roman pînă în nord-vestul Europei a declanşat un proces care a atins în perioada studiată aici punctul culminant inevitabil (deşi în mare măsură neaşteptat). Bine cunoscuta istorie a Imperiului Roman a fost însoţită în Apus de o istorie alternativă, reprezentată de constituirea lentă a unei „noi" lumi barbare, foarte diferită de societăţile epocii de bronz ale epocii anterioare. În secolul al V-lea d.Cr., noua lume s-a văzut stăpînă pe regiunile de graniţă destinate, conform proiectului roman, să marcheze limitele exterioare ale lumii civilizate.

În primul şi al doilea secol d.Cr., concentrarea de mari armate romane la frontiere şi ridicarea de oraşe în stil roman în zona apărată au generat prosperitate şi o cerere de hrană şi forţă de muncă, care au transformat profund ţinuturile rurale ale Galliei, Britanniei şi ale provinciilor danubiene. La gura Rinului, o populaţie de mai puţin de 14.000 de locuitori trebuia să găsească spaţiu pentru găzduirea unor garnizoane de peste 20.000 de legionari. Necesarul de hrană al legiunilor din nordul Britanniei reclama 30.000 de acri * de pămînt cultivat permanent.

* Aproximativ 12.000 de hectare (n.r.).

Pentru corturile din piele ale armatei romane din Britannia erau folosite în mod curent pieile de la 12.000 de vite. O nouă societate „romanizată" s-a dezvoltat pentru a răspunde acestor cerinţe constante.

Dincolo de graniţe, aşezările dispersate rămăseseră de mici dimensiuni. După criteriile romane, societăţile barbare erau „lipsite de organizare statală". În afară de sporadicele alianţe războinice, formele de autoritate ce depăşeau marginile satului erau extrem de fragile. Chiar satele nu reprezentau, în multe regiuni, decît simple grupuri de gospodării contingente. Familia cu pămîntul din posesie constituia unitatea de bază, infimă, a societăţii. Spre deosebire, de partea romană a frontierei, aglomerări umane pînă atunci de neînchipuit se formaseră în oraşele recent întemeiate. Trier, Londra, Paris şi Köln, oraşe cu pînă la 20.000 de locuitori, aminteau în nord de viaţa urbană din bazinul Mediteranei, ce adăpostea concentrări umane cu o densitate fără precedent: populaţia Romei atingea aproape un milion, populaţia Alexandriei, Antiohiei şi, mai tîrziu, cea a Constantinopolului erau de ordinul sutelor de mii.

Media obişnuită a populaţiei majorităţii oraşelor din provinciile romane apusene era de aproximativ 5.000 de locuitori. După criteriile actuale, erau simple „oraşe agrare", dar locuitorii lor se vedeau prinşi fără putinţă de scăpare într-o urzeală de comunităţi intercalate. Puterea cîrmuitorului semidivin al lumii, dar îndepărtat, revenea guvernatorilor provinciali şi personalului din subordinea lor. În afară de soldaţi, împăratul avea puţini alţi servitori. În comparaţie cu un stat modern, Imperiul Roman etala un aparat administrativ surprinzător de redus: pînă şi într-o provincie sever controlată precum Egiptul, raportul dintre funcţionarii imperiali şi totalul populaţiei era de unu la zece mii. Mai degrabă Imperiul funcţiona pe baza acelor *ordo*, consiliul orăşenesc legal constituit în fiecare oraş. Adunare oficială, ai cărei membri erau selectaţi dintre primele treizeci pînă la aproximativ o sută dintre familiile cele mai înstărite din regiune, *ordo* purta responsabilitatea administrării oraşului şi colectării impozitelor. Pe timp de pace (sau în vremuri mai puţin fericite), asemenea elite exercitau un control aproape nestingherit asupra oraşului, în schimb li se cerea menţinerea ordinii şi o cotă periodică din impozite pentru armată. Impozitarea nu desemna aşadar un fenomen ciclic, impus de sus, ci era delegată astfel încît să devină un stil de viaţă pentru membrii de frunte ai fiecărei localităţi. În secolul al IV-lea d.Cr., în Egipt, unul din trei locuitori ai marilor aşezări rurale erau implicaţi, într-un fel sau altul, în administrarea impozitelor şi în

păstrarea legii şi a ordinii. După standardele moderne, autoritatea romană nu era una puternică; după aceleaşi criterii însă, ea era extraordinar de persuasivă.

Oraşele nu aveau acel caracter impersonal ca în ziua de azi. Locuitorii erau grupaţi în celule relativ mici, comasate într-un fagure de comunităţi şi asociaţii liber consimţite – uniuni funerare, grupuri de fideli ai unei anumite zeităţi, cluburi de admiratori ai artiştilor de circ şi cantine alcătuite din tovarăşi de breaslă. Aceste asociaţii voluntare, *collegia*, cuprindeau rareori mai mult de o sută de membri şi îşi făceau apariţia în public la orice ocazie festivă. Se aşteptau din partea lor manifestări evidente de loialitate. Alături de alte comunităţi ordonate din oraşe, *collegia* îndeplineau un rol esenţial ca instrument de control social al populaţiei urbane altminteri guvernată superficial.

În mediul rural, viaţa rămăsese mai simplă. Dar prezenţa copleşitoare a imperiului şi-a pus amprenta încetul cu încetul pe cuprinsul Europei Occidentale. Societatea agrară era cristalizată în structuri solide, destinate să asigure spolierea permanentă a lucrătorilor ogoarelor. În cuprinsul graniţelor din nordul Galliei, mari ferme producătoare de cereale (ale căror proprietari experimentaseră chiar un fel de secerătoare rudimentară) au ajuns să subordoneze ţărănimea tot mai docilă. Noile provincii apusene s-au alipit Mediteranei şi Orientului Mijlociu într-un unic sistem imperial, în care mizeriile vieţii erau însumate, de cînd lumea, în suferinţa îndoită a arendelor şi impozitelor:

> Cînd omul iese pe cîmp şi întîlneşte în calea lui un arendaş, parcă s-ar întîlni cu un leu. Cînd intră în oraş şi întîlneşte un vameş, parcă ar vedea un urs. Cînd intră în casă şi-şi găseşte fiii şi fiicele suferind de foame, parcă ar fi muşcat de un şarpe [10].

În ciuda plîngerilor necontenite, cuantumul de impozitare din Imperiul Roman nu era, în sine, excesiv: impozitele nu depăşeau 10% din produsul agricol, dar veneau în ritm implacabil. Soseau în fiecare an, iar fixarea lor se producea în cicluri de cincisprezece ani, numite *indicţiuni*. Timpul se măsura, pînă şi în cătune îndepărtate ale căror locuitori încă mai trăiau ca în epoca bronzului, după succesiunea romană a impozitelor.

Ce n-au reuşit să perceapă contemporanii a fost reversul acestei evoluţii. Hotarul roman, trasat pentru a separa lumea romană de ţinuturile sordide din nord, a devenit fără voie axa de-a lungul căreia lumile barbare au fuzionat cu cea romană. Asemenea unei mari depresiuni formată de

masa unui gheţar glaciar, graniţele Imperiului Roman, menţinute cu preţul unor costuri financiare şi logistice atît de împovărătoare, au creat un bazin colector, ce tindea să absoarbă viaţa culturală şi economică a teritoriilor de dincolo de frontieră. Garnizoanele romane de la estuarul Rinului ajunseseră să-şi procure cereale şi vite din teritoriile non--romane. Primele rînduri scrise în latină dincolo de limes-ul roman se găsesc într-un act de cumpărare a unei vaci din Frisia, descoperit lîngă Leeuwarden, în nordul Olandei. Conceput într-o latină provincială, incorect gramatical, textul de pe tableta de lemn este ascendentul în linie dreaptă al ciornei nepretenţioase, încărcată cu *Psalmii* creştini, întocmită cinci secole mai tîrziu, în Irlanda. Răspîndirea cuvintelor împrumutate din latină în germană şi în irlandeza veche; recurenţa motivelor romane în obiectele din aur din Iutlanda; faptul că *ogham*, grafia arhaică gravată pe răbojurile şi pe blocurile de piatră din Irlanda, urma o clasificare a consoanelor propusă de gramaticienii romani: toate aceste aspecte ne dezvăluie o lume barbară ce se transforma lent sub îndepărtata atracţie gravitaţională a uriaşei mase a Imperiului Roman învecinat.

Ceea ne-am obişnuit să numim „invazii barbare" nu a însemnat iureşul primitivilor dintr-o lume cu totul străină asupra frontierelor ce apărau civilizaţia romană. Ce s-a întîmplat de fapt în perioada respectivă a fost, mai curînd, ascensiunea tot mai evidentă a regiunilor în care romanii şi non-romanii învăţaseră de multă vreme să se întîlnească în chip de egali pentru a da naştere unui „spaţiu intermediar", social şi cultural. Procesul nu s-a desfăşurat fără suferinţă şi vărsare de sînge. Să menţionăm un singur exemplu din secolul al V-lea d.Cr.: prima vizită în Irlanda a Sfîntului Patricius (Patrick) nu s-a petrecut pentru că aşa a vrut el. A fost răpit cu brutalitate, din nordul Britanniei, în cursul unei expediţii de capturare de sclavi. Un tînăr care poate că avea să îşi perfecţioneze latina în şcolile romane din Britannia a fost pus să păzească turmele de porci pe ţărmul ploios din comitatul Mayo. Dar revenirea lui ulterioară în Irlanda şi instaurarea progresivă a creştinismului într-o insulă eminamente neromană se datorează transformării Mării Irlandei în „Mediterană a Nordului" celtică, unde coastele romanizate ale Ţării Galilor şi Britanniei septentrionale alcătuiau împreună cu Irlanda şi cu insulele vestice ale Scoţiei o regiune unică, ce nu mai ţinea seama de graniţele romane din trecut. În exact aceeaşi perioadă, regatul franc întemeiat de Clovis semnifica reîntoarcerea la timpurile anterioare lui Iulius Cezar, cînd regi războinici întreprinzători trecuseră Rinul pentru a uni Germania cu regiunile „belgiene" din nordul Galliei.

Începînd cu anul 500 d.Cr., propagarea creştinismului de-a lungul fostelor frontiere romane din vestul Europei s-a produs pe fondul expansiunii „spaţiului intermediar", format prin suprapunerea teritoriilor „romane" şi „barbare". În anul 700 d.Cr., nu mai surprindea pe nimeni că cea mai rafinată educaţie latină se făcea în mănăstirile întemeiate de regii şi aristocraţii saxoni în fosta regiune de limes cuprinsă între York şi Zidul lui Hadrian. Departe de a întruchipa nişte miraculoase oaze de cultură „romană", postate la capătul lumii, mănăstirile Jarrow şi Monkwearmouth ale lui Beda Venerabilul (m. 735) şi spectaculoasele ctitorii ale episcopului Wilfrid (m. 709) se găseau aproape de centrul unei lumi proprii, întru totul nouă – lumea nord-vestică din zona de maximă proximitate dintre Marea Nordului şi Marea Irlandei, în jurul istmului nordic englez. Erau proeminente centre de educaţie ale noii regiunii culturale ce se întindea din Mayo pînă în Bavaria. Pînă în anul 800 d.Cr., consolidarea puterii france sub Carol cel Mare a dus la joncţiunea noului „spaţiu intermediar" cu Italia şi bazinul Mediteranei. Îndreptăţit sau nu, o formă aparte cristalizată de creştinism catolic a devenit credinţa obligatorie comună pentru toate regiunile, fie ele mediteraneene sau nu, care s-au reunit pentru a alcătui Europa Occidentală postromană. În comparaţie cu procesul prin care porţiuni întinse din nord-vestul şi centrul Europei au ajuns să se alăture, lent dar ireversibil, fostelor teritorii ale Imperiului Roman într-un catolicism comun, care avea în scurt timp să se extindă pînă în Scandinavia şi în unele părţi ale Europei Răsăritene, succesele contemporanilor nestorieni şi maniheişti din China şi Asia Centrală erau unde trecătoare, o simplă adiere de vînt pe suprafaţa neclintită a imensului ocean asiatic necreştin. Acesta este procesul ce va fi urmărit şi care constituie într-adevăr o etapă crucială în „Construcţia Europei".

Dar să nu anticipăm. În următoarele două capitole ne vom referi la natura creştinismului, aşa cum a evoluat în ţinuturile unui Imperiu Roman metamorfozat, în perioada dintre anii 200 şi 400 d.Cr.

2

Creştinismul şi Imperiul

Bardesan a încetat din viaţă în jurul anului 222 d.Cr. În scrierea sa *Cartea despre legile ţărilor*, el se pronunţase în favoarea posibilităţii de schimbare. Blocul aparent de neclintit al tradiţiilor locale putea ceda în faţa opţiunilor liber consimţite ale indivizilor (îndeosebi dacă aceştia, creştini fiind, îmbrăţişau „legea universală a lui Mesia") şi a politicilor drastice ale guvernanţilor, care schimbau frecvent legile din ţinuturile de sub autoritatea lor. Secolul următor i-a dat dreptate. A reprezentat o perioadă de schimbări şi reconfigurări dramatice. După anul 224, regii sasanizi ai Iranului au transformat regatul part slab închegat într-un imperiu redutabil. De asemenea, după o perioadă de criză, împăraţii romani au recîştigat o putere considerabil fortificată.

Războaiele repetate de la toate frontierele sale şi apariţia Imperiului Sasanid, ca putere militară concurentă şi permanent rival în Orientul Mijlociu, au dezvăluit deficienţele structurilor de pînă atunci ale Imperiului Roman. Delegarea autorităţii administraţiei locale pe tot cuprinsul imperiului către elite tradiţionaliste, în schimbul taxelor care abia dacă depăşeau 5% din surplusul agricol, nu mai era viabilă. Acest sistem permisese, de fapt, unui grup restrîns – 3% din populaţie ce deţineau un sfert din suprafaţa totală a Imperiului şi 40% din masa monetară – să controleze viaţa urbană şi să-şi asume rolul de a reprezenta, în localităţile proprii, binevoitoarea cîrmuire a unui împărat îndepărtat.

Prin prisma opiniilor elaborate, cu satisfacţie nedisimulată, ale elitelor din primul şi al doilea secol d.Cr., cititorul modern tinde să asocieze respectiva formă atipică de guvernare indirectă cu apogeul civilizaţiei imperiale romane. Dar ea nu a constituit altceva decît o suspendare fortuită a regimului normal de funcţionare a sistemului imperial. După anul 238 d.Cr., toate clasele sociale ale lumii romane s-au văzut confruntate cu realităţile cotidiene din ce în ce mai dezagreabile ale Imperiului. În perioada dintre anii 238 şi 270, falimentul,

fragmentarea politică şi înfrîngerile repetate suferite de armate romane importante au scos la iveală nonşalanţa suverană pe care se bazase vechiul sistem de guvernare. Remarcabilă nu a fost atît criza în sine, cît mai ales rapiditatea şi fermitatea cu care s-a purces la instaurararea unui nou sistem, după o generaţie de incertitudini umilitoare. Imperiul Roman din timpul împăratului Diocleţian, între anii 284 şi 305, – care a realizat un control şi mai riguros asupra tuturor provinciilor, încredinţîndu-le unei coaliţii de coîmpăraţi, cunoscută sub denumirea de „tetrarhie" – era un imperiu în adevăratul sens al cuvîntului. Împăratul şi funcţionarii imperiali au preluat responsabilităţile delegate, în secolele anterioare, grupurilor locale de interese.

Imperiul Roman restaurat era o societate zdruncinată din temelii, nerăbdătoare să se întoarcă la ordine şi lege: *reparatio* şi *renovatio* erau cuvintele la ordinea zilei. Nu era însă o societate pauperizată iremediabil. În ciuda extinderii armatei şi a birocraţiei imperiale, cuantumul total al impozitelor nu depăşea 10% din surplusul agrar – un nivel suportabil de către majoritatea comunităţilor rurale. În Anatolia, de pildă, nivelul impozitelor atins sub domnia lui Diocleţian a rămas aproape neschimbat pînă în ultimele zile ale Imperiului Otoman. Se schimbase însă funcţiunea Imperiului în teritoriu ca atare. Elitele şi-au pierdut privilegiile unice datorate averii şi prestigiului pe plan local. Curtea imperială devenise directa şi omniprezenta sursă de favoruri. Oraşele puteau prospera doar dacă rămîneau centre politice. Constantinopolul, întemeiat în anul 330 de către împăratul Constantin, era nici mai mult nici mai puţin decît o „nouă Romă": era chiar Roma, „oraşul suveran", impus întregii părţi de răsărit a Imperiului. În fiecare provincie, o *metropolis*, un „oraş-mamă", ajunsese capitala permanentă, eclipsînd celelalte oraşe. Devenise mult prea evident că în multe regiuni importante – în provinciile danubiene, de pildă – guvernarea imperială se putea chiar lipsi de aportul oraşelor. Puterea imperială se putea strămuta întru totul în mediul rural. În Pannonia, în jurul lacului Balaton, vile imperiale grandioase dominau zona rurală ca adevărate „capitale administrative" în miniatură, înconjurate de turnuri şi ziduri înalte în chip de simboluri impunătoare ale autorităţii şi securităţii într-o lume în care se reinstalase, pentru o vreme, ordinea.

Extinderea statului roman a dus la atingerea extremelor. Aurelius Isidorus era un ţăran descurcăreţ din Fayum, în Egipt. Între anii 297 şi 318, el a împărtăşit în mod obişnuit zbuciumul anual ce însoţea activitatea de colectare şi distribuire a taxelor imperiale. Deşi analfabet,

Isidorus păstra cu grijă actele de impozitare – liste de evaluări, petiţii periodice adresate către „Excelenţa voastră" (reprezentantului local al administraţiei centrale), chiar şi un edict al împăratului Diocleţian, care expunea într-o retorică pretenţioasă avantajele noului sistem de taxe. Asemenea documente s-au descoperit doar în nisipurile uscate ale Egiptului, dar ele trebuie să fi existat pretutindeni, în căminele provincialilor de condiţie relativ modestă de pe tot cuprinsul Imperiului. Ele dezvăluie un sistem politic nevoit să mobilizeze interesul şi loialitatea tuturor supuşilor săi.

Societăţile în criză reuşesc îndeobşte să-şi găsească alinare dacă cel puţin unul dintre aspectele existenţei lor obişnuite rămîne neschimbat. Locuitorii Imperiului Roman şi ai teritoriilor învecinate aveau încă sentimentul că se găsesc în faţa unui peisaj religios ce le era familiar de vreme îndelungată. Imperiul lui Diocleţian era o societate covîrşitor politeistă. Existenţa mai multor zei era admisă ca o chestiune de bun-simţ, ca de altfel şi pretenţia lor la o devoţiune exprimată prin gesturi concrete, vizibile public, de recunoştinţă şi veneraţie. Zeii existau. Ei erau vecinii nevăzuţi şi atemporali ai speciei umane. Cunoaşterea zeilor şi a lucrurilor ce îi mulţumeau sau nemulţumeau reprezenta, în principal, o problemă de memorie socială locală, alimentată de ritualuri şi gesturi moştenite. *Religio*, devoţiunea potrivită fiecărui zeu, punea în evidenţă (chiar idealiza) coeziunea socială şi transmiterea tradiţiei în cadrul familiei şi al comunităţilor locale, la care se adăuga cultivarea amintirii unor falnice oraşe şi popoare peste care trecuseră secole de istorie. Zeii înşişi nu erau abstracţiuni eterice. Erau fiinţe însufleţite, iar cei mai mărunţi dintre ei împărţeau acelaşi spaţiu fizic cu muritorii. Ei influenţau toate aspectele lumii naturale şi ale existenţei umane. Unii zei erau mult superiori altora. *Religio* rezervată acestor înalte zeităţi, depindea, în mare măsură, de imaginea de sine a celor care li se închinau. Către zeităţile înalte şi, mai presus de ele, către contopirea cu Unul, sursa ameţitoare, necesară metafizic a întregii fiinţe, se îndreptau năzuinţele filozofilor mistici. O aspiraţie într-atît de aleasă înălţa sufletul din învelişul trupesc, reducînd la tăcere orice alte preocupări pămînteşti. Însă ceilalţi zei nu erau eliminaţi din pricina acestei trăiri. Ei erau subminaţi, dar nu suprimaţi. Filozofii erau spirite superioare care nu împărtăşeau interesele comune ale vulgului. Dar nimeni nu nega că existau zei obişnuiţi şi pentru oamenii de rînd. Se credea că respectivii zei se găseau mult mai aproape de lumea pămîntenilor, că „adăstau în preajma" credincioşilor, gata să sporească şi să menţină plăcerile vieţii în schimbul unei reverenţe corespunzătoare.

Ceea ce conta erau *religiones*, „religiile" în forma de plural, sau numeroasele modalităţi tradiţional acceptate de exprimare a respectului faţă de o multitudine de zei, a căror prezenţă invizibilă oferea căldură, solemnitate şi o aură imemorială structurii de comunităţi suprapuse, în care, după cum am văzut, locuitorii Imperiului Roman (şi în special cei care îşi duceau traiul în complexa societate urbană) se vedeau încarceraţi.

Diferitele *religiones*, cu predilecţie la plural, corespundeau aşadar diversităţii percepute ca atare a destinului uman şi unui pregnant sentiment de datorie faţă de comunităţi felurite, dintre care unele, precum Imperiul Romei, păreau la fel de atotcuprinzătoare şi imuabile ca natura însăşi. Astfel, *religio* putea să se manifeste într-o inscripţie aflată pe un zid, la Ostia: „Hermes, prietene, adu-mi profit". Putea iarăşi să se regăsească în însărcinarea dată unei preotese egiptene de a se duce în templul satului,

> pentru a săvîrşi sacrificiile cuvenite stăpînilor noştri, împăraţii, şi pentru victoriile lor, pentru creşterea Nilului şi rodul bogat al recoltelor, şi pentru rînduiala prielnică a vremii [1].

În anul 303 d.Cr., la festivităţile ce încununau douăzeci de ani de domnie binecuvîntată de pace, *religio* încă mai însemna, pentru un om ca Diocleţian, să apară pe un monument ridicat în Forul roman, în faţa unui altar fumegînd, asistat de zeii omniprezenţi şi înconjurat de animalele sortite din timpuri străvechi unui sacrificiu important. După cum el însuşi afirmase cu cîţiva ani înainte:

> Vechea religie nu trebuie să fie înlăturată de una nouă. Ar fi culmea nelegiuirii să se schimbe lucruri hotărîte de înaintaşi o dată pentru totdeauna, lucruri care-şi au şi îşi păstrează pe mai departe rostul şi menirea lor bine rînduită [2].

Nouă ani mai tîrziu, pe 29 octombrie 312, împăratul Constantin intra în Roma, după ce cu o zi înainte, în lupta de lîngă podul Milvius, din afara oraşului, îl învinsese pe rivalul său Maxenţiu. Pe Capitoliu, altarele sacre erau pregătite pentru oficierea sacrificiului corespunzător celebrării triumfului său. Dar Constantin se îndreptă direct spre palatul imperial. Ulterior, el a anunţat că primise un semn aparte şi cu totul extraordinar de la Dumnezeul unic al creştinilor. În scrierile adresate creştinilor în anii următori, a mărturisit răspicat că succesele sale se datorau exclusiv protecţiei oferite de Dumnezeul suprem. Un deceniu mai tîrziu îi va scrie tînărului „rege al regilor", Şapur II: „mă rog în genunchi acestui Dumnezeu (Unic) şi am o silă nespusă faţă de sacrificii sîngeroase" [3].

În anul 325, Constantin i-a adunat pe toţi episcopii creştini ai imperiului său la Niceea (astăzi Iznik, în Turcia, un oraş situat lîngă un lac liniştit, la egală distanţă de Marea Marmara şi de drumurile imperiale care veneau dinspre răsărit) pentru un conciliu „ecumenic" – aşadar, un conciliu „mondial" – care includea chiar şi o delegaţie simbolică de episcopi din Persia. Astfel, el a permis Bisericii creştine să se definească pentru prima oară ca deţinătoarea privilegiată a unei legi universale. Constantin a murit în anul 337, domnia sa fiind cu mult mai lungă decît cea a lui Diocleţian şi chiar decît a împăratului Augustus. Alegerea unui nou zeu ca protector al Imperiului, şi cu atît mai puţin succesul fără prea multe remuşcări al cîrmuirii sale nu ar fi putut fi anticipate în anul 300 d.Cr. Pentru a înţelege semnificaţia deciziei lui Constantin de a venera Dumnezeul creştin, trebuie să ne îndreptăm atenţia asupra Bisericilor creştine din Imperiul Roman.

În anul 312, creştinismul nu era o religie nouă; el exista de peste 250 de ani. Lumea lui Isus din Nazaret şi a Sfîntului Pavel însemna pentru contemporanii mai în vîrstă ai lui Constantin o lume tot atît de îndepărtată cum este epoca lui Ludovic al XIV-lea faţă de noi. Creştinii obişnuiau să îşi prezinte Biserica prinsă într-un invariabil şi perpetuu conflict cu păgînul imperiu roman. În realitate, perioada de după 250 d.Cr. se traducea printr-o situaţie diferită. Atît Biserica, cît şi Imperiul se schimbaseră, iar Imperiul se arăta mult mai receptiv la nevoile locuitorilor săi. Împăraţii înşişi se implicau mai activ în chestiunile de interes local. Creştinismul devenise o problemă a întregului Imperiu. Incidente violente sporadice şi dezavuarea din partea unor guvernatori locali au deschis calea edictelor imperiale împotriva Bisericii creştine în ansamblul ei. Primul dintre ele a fost emis în anul 250 d.Cr. Un set final de măsuri, cunoscut de creştini sub denumirea de Marea Persecuţie, a fost adoptat de împăratul Diocleţian în anul 303 şi a rămas în vigoare timp de unsprezece ani în unele zone din Asia Mică, Siria şi Egipt. Marea Persecuţie a marcat intrarea în maturitate atît a noului Imperiu, cît şi a Bisericii creştine.

Biserica creştină se transformase la rîndu-i; în sînul ei se conturase între timp o ierarhie distinctă cu lideri marcanţi. În anul 303, la fel ca în anii 250 şi 257, acţiunile guvernamentale s-au concentrat împotriva episcopilor, preoţilor şi diaconilor creştini. Episcopii erau, ca simboluri ale autorităţii, ţinta predilectă a atacurilor. Ciprian din Cartagina, de pildă, a fost executat în anul 258 deoarece era văzut drept „port--drapelul" „facţiunii" creştine. Dacă episcopul ceda, credinţa întregii comunităţi creştine putea fi înfrîntă.

Biserica poseda, de asemenea, propriul ei cod universal de legi, la rîndul lui ţinta represiunii. Scripturile creştine erau scoase din biserici şi arse. Se ştia că reprezentau scrierile sacre, apărate cu străşnicie, ale sectei. Însuşi formatul acestor scripturi sta mărturie pentru climatul de stringenţă al noii epoci. Ele nu mai erau sulurile nepractice din epoca clasică, ci *codices*, cărţi în accepţiunea curentă, ce au cunoscut o rapidă dezvoltare impusă de această perioadă de organizare. Erau compacte, uşor de transportat şi legate de o manieră care să fixeze definitiv conţinutul şi să-l facă accesibil. Reprezentau vehicolul adecvat de propagare a noii „Legi", ce-şi revendica originile dintr-o sursă mai înaltă decît însuşi împăratul. Puteau fi consultate oriunde şi erau potrivite pentru oricare situaţie. În vreme ce aşa-numita *religio* a zeilor era supusă capriciilor memoriei locale, era suficient să deschizi un *codex* al legii divine pentru a afla că „Cel ce jertfeşte la alţi dumnezei afară de Domnul, să se piardă".

O ultimă măsură, nu însă şi cea mai puţin importanţă, autorităţile urmăreau dărîmarea bisericilor creştine. Creştinii contemporani se refereau la bisericile lor ca şi cum ele desemnau deja impresionante lăcaşuri de cult – „adunări numeroase ce se strîngeau în fiecare oraş". O asemenea viziune era inspirată mai curînd de năzuinţele lor. Bisericile creştine din secolul al III-lea se formau cel mai adesea prin iniţiative de proporţii relativ modeste, cu spaţii de adunare amenajate în incinta unor reşedinţe deja existente.

Biserica din Dura-Europos, pe Eufrat, a fost construită în acest fel, pe la anul 230, pentru a găzdui o comunitate ce nu depăşea 70 de persoane. Pe aceeaşi stradă, la o sută de metri depărtare, se înălţa sinagoga evreiască din Dura: o clădire impozantă, cu fresce splendide ce înfăţişau faptele lui Moise şi ale altor eroi ai poporului lui Israel şi locuri pentru cel puţin 120 de credincioşi. Bazilica creştină din Aquileia, de mai tîrziu, avea o suprafaţă de 37,4 pe 20,4 m şi putea adăposti o adunare de 750 de oameni. Sinagoga din Sardis, din aceeaşi perioadă, era construcţie grandioasă cu dimensiunile de 80 pe 20 metri, în care încăpeau cel puţin 1.500 de persoane. Ea stătea mărturie pentru o îndelungată tradiţie iudaică, faţă de care creştinii nu reprezentau altceva decît nişte îndepărtate rude sărace. Important era, totuşi, că în imaginea de sine a creştinilor bisericile erau privite ca „centre de dezvoltare". Ele îşi deschideau larg porţile noilor convertiţi şi pretindeau din partea acestora devotament. Distrugerea locaşurilor de cult se dorea aşadar a fi, de fapt, stăvilirea unei instituţii ce demonstra nu numai coeziune

şi exclusivism, dar care era percepută de cei mai mulţi ca prosperînd de pe urma „dezertorilor".

Biserica creştină căreia Constantin îi redase pacea în anul 312 era un organism complex. Este imposibil de stabilit numărul creştinilor la acea vreme în Imperiu : s-a avansat procentul maximal de 10% din populaţie, concentrat cu precădere în Siria, Asia Mică şi în principalele oraşe ale Mediteranei romane. Cu siguranţă nu mai putem lua în considerare mitul romantic de mai tîrziu ce-i înfăţişa pe creştini ca minoritate permanent hăituită, literalmente ostracizată în subteran de persecuţii necurmate. La fel de puţin adevărat este şi mitul modern care prezintă progresul creştinismului drept ascensiunea unei religii a claselor defavorizate.

Într-adevăr, secolul al III-lea a dat naştere unei insolite galerii de creştini, dintre care împăratul Constantin era doar ultimul. Marcia, influenta amantă a împăratului Commodus, fusese creştină şi totodată protectoare a episcopilor Romei. Bardesan avea o dublă calitate, de curtean şi creştin. Despre stăpînul său, regele Abgar VIII din Osrhoene, se zvonea că ar fi fost un „om pios", poate chiar un „credincios". Creştin era şi Iuliu Africanul, un erudit grec din Palestina. El îl vizitase pe Bardesan, îi scrisese marelui teolog creştin Origen din Alexandria, îl regăsim apoi la Roma implicat în proiectul imperial de înfiinţare a unei biblioteci în Panteon. Inscripţii recent descoperite relevă un fenomen cu efecte mai persistente : în Asia Mică se formase deja o clasă de proprietari rurali creştini. Pe mari pietre funerare din valea Tembrisului de Sus (la sud-vest de Ankara, Turcia), mici proprietari înconjuraţi de plugari şi însoţiţi de soţia purtînd convenţionalul fus rezervat femeilor dau seamă despre sine ca buni „creştini pentru creştini". Unul dintre oraşele din zonă se mîndrea chiar cu un luptător creştin, supranumit „Tîrîtoarea", care, după ce-şi adjudecase trofee pînă şi în îndepărtatul Brindisi, a primit la întoarcerea acasă un loc onorific în consiliul oraşului. În localitatea Elvira din Andaluzia, la începutul secolului al IV-lea d.Cr., un sinod episcopal stabilea canoane pentru consilierii creştini ai oraşelor, ale căror funcţii onorifice ca „preoţi" ai cultului imperial îi obligau să participe la sacrificiile aduse în semn de loialitate faţă de împăraţi ; pentru soţiile lor care donau robe pentru procesiunile locale în cinstea zeilor ; pentru proprietarii de pămînt care primeau din partea ţăranilor, ca parte din arendă, roadele sfinţite ale primei recolte ; în fine, pentru femeile care îşi omorîseră în bătaie servitorii. Nu s-ar putea spune că, în primii ani ai domniei lui Constantin, creştinii se deziceau cu totul de avere, de posesiunea de sclavi sau chiar de putere.

Spre deosebire de numeroasele asociaţii profesionale şi confrerii religioase, – majoritatea cu specific social sau de sex – Biserica creştină era în ansamblu o grupare eterogenă. Ea se înfăţişa în această privinţă ca o imagine în miniatură a noului Imperiu: vîrfurile societăţii se întîlneau de pe poziţii egale cu cei de la periferia ierarhiei sociale, dat fiind că acum se supuneau cu toţii, în egală măsură, legii atotputernice a Dumnezeului unic. Cei care treceau pragul bisericii erau încurajaţi să se alăture unui colectiv ordonat. Bărbaţi în puterea vîrstei, femei măritate şi copii, văduve şi femei nemăritate: fiecare grup era riguros separat şi desemnat să ocupe un loc anume. Diaconii supravegheau intrările şi examinau persoanele străine care soseau:

> Totodată, diaconul să vegheze ca nimeni să nu şoptească, să adoarmă, să rîdă ori să se schimonosească.

În aceste adunări, diferenţele sociale nu erau anulate, ci mai curînd abordate cu o curtoazie elaborată şi nuanţată. Dacă un „om de vază" intra într-o biserică aglomerată, episcopul nu trebuia, sub nici o formă, să se ridice pentru a-l întîmpina, ca nu cumva să se creadă că se prosterna în faţa rangului sau averii. Diaconul, în schimb, trebuia să-i spună unui tînăr să se ridice: „căci ei trebuie să înveţe să ofere locul celor mai demni de cinste decît ei". Dacă însă cel în cauză era un sărac sau un străin nevoiaş, situaţia se schimba radical:

> Tu, episcope, îngrijeşte-te din toată inima ca ei să aibă unde şedea, chiar dacă tu însuţi vei fi nevoit să te aşezi pe jos [4].

Pentru prima oară redactate înainte de Marea Persecuţie, reglementările pomenite mai sus au rămas în vigoare vreme de secole în Siria. Ele lasă să se întrevadă întrucîtva morala cotidiană şi orizonturile sociale acceptate de majoritatea creştinilor din epoca lui Constantin.

Bisericile creştine ale secolului al III-lea d.Cr. nu constituiau în nici un caz locuri în care lumea să fi fost răsturnată din temelii. Pentru contemporani, important era mesajul referitor la mîntuire şi păcat, propovăduit în biserici şi îndeplinit tot acolo. Mai cu seamă sub acest aspect, creştinismul s-a conturat ca o mişcare neobişnuit de democratică şi cu larg ecou potenţial. Imaginaţia modernă (saturată de secole de limbaj creştin) se confruntă cu un anumit efort în a înţelege noutatea concepţiei prin care toate fiinţele umane erau percepute ca supuse aceleiaşi legi divine universale şi cu şanse egale de mîntuire, datorită izbînzii triumfătoare sau anevoios cucerită asupra păcatului, posibilă prin afilierea definitivă şi exclusivă la un grup religios unic.

Mîntuirea însemna, mai presus de toate, mîntuire de idolatrie şi de puterea demonilor. „Unitatea lui Dumnezeu şi renegarea idolilor" erau subiecte pe care orice laic creştin îşi putea îngădui să le explice neiniţiaţilor. Întreaga tradiţie era reinterpretată prin prisma acestei învăţături. În credinţa politeistă, divinităţile minore erau tratate ca entităţi ambivalente şi capricioase, uneori capabile de maliţie şi manipulare, alteori generoase şi benefice. Cînd creştinii s-au întors împotriva zeilor, ei nu i-au combătut negîndu-le existenţa : zeii existau, dar erau la fel malefici. Toţi zeii, chiar şi cei importanţi, erau cruzi şi nestatornici ; iar demonii, puteri invizibile şi fără chip, maeştri în arta înşelătoriei, se foloseau tocmai de ritualurile tradiţionale, miturile şi imaginile politeismului ca de tot atîtea măşti prin care să-i îndepărteze pe oameni de credinţa în unicul Dumnezeu adevărat. Aşadar, singura raţiune de perpetuare a politeismului era negarea existenţei adevăratului Dumnezeu creştin. În ochii unui creştin din epoca lui Constantin, cultul imemorial al zeilor pe tot cuprinsul lumii romane era o uriaşă iluzie. Vechile ritualuri pe care împăratul Diocleţian le oficia atît de reverenţios nu reprezentau decît un spectacol vulgar ce se interpunea între oameni şi Dumnezeul lor de drept.

Iar acest Dumnezeu nu semnifica defel o realitate îndepărtată. Comunităţile creştine se confruntau cu universul politeist pe un fond ce vibra de demonstraţii ale puterii divine. Exorcismul, de pildă, era o bine cunoscută formă de reprezentaţie dramatică religioasă. Lecuirea venea în urma expulzării spiritelor distructive din interiorul corpului uman pe care puseseră stăpînire. Creştinii foloseau această practică obişnuită pentru a oferi nici mai mult, nici mai puţin decît o lecţie concentrată asupra mersului istoriei universale. Cristos înfrînsese deja puterea demonilor lumii invizibile, iar acum slujitorii Lui puteau fi văzuţi alungîndu-i din ultimele lor ascunzători de pe faţa pămîntului. Exorcismul exprima într-un mod concret retragerea menită zeilor, o dată ce, la auzul numelui lui Cristos, demonii părăseau trupurile în spasme ale posedaţilor, strigînd numele vechilor zeităţi.

Nici măcar în perioada de apogeu a Marii Persecuţii, martiriul nu constituia, în nici o regiune, un eveniment la ordinea zilei. Dar cei care îşi dădeau viaţa în numele lui Cristos revelau în rîndurile credincioşilor puterea divină ca prezenţă resimţită covîrşitor. Încă din închisoare, potenţialul martir însuma bucuria deosebită a comunităţii creştine :

> Preţuiţi-l pe martirul sfînt, un înger al Domnului sau Dumnezeu pe pămînt... căci prin el îl vedeţi pe Domnul Mîntuitorul nostru [5].

Într-o lume în care execuţia constituia o formă de spectacol public la care asista întreaga comunitate, creştinii percepeau martiriul ca inconfundabil semn al mîntuirii, dăruit de Dumnezeu chiar în centrul tuturor marilor oraşe:

> Puteai vedea un tînăr de nici douăzeci de ani, care ţinea, slobod, braţele întinse în semnul Crucii... în timp ce urşi şi leoparzi aproape că îi atingeau trupul. Şi totuşi, nu ştiu cum, boturile le erau înfrînate de o putere divină şi de neînţeles[6].

Scena de mai sus se petrecea în circul din Cezarea, în Palestina. Vechea legendă a lui Daniel, trimis de Dumnezeu în groapa cu lei, se contopea cu figura lui Cristos şi cu puterea triumfătoare a Crucii, într-un mediu saturat de asociaţii populare ce se delectau cu lupte şi biruinţe. Ea se întîmpla în anul 308, cu numai patru ani înainte de joncţiunea pe podul Milvius a armatelor lui Constantin, un om deja obişnuit să privească spre cer pentru ajutor din partea unei „puteri divine şi de neînţeles".

Pentru creştinul de rînd, un triumf întotdeauna posibil era cel asupra păcatului şi, în cele din urmă, asupra morţii. Funeraliile creştine se doreau o procesiune triumfală, o desfăşurare de robe albe şi candele strălucitoare. Mormîntul era un loc de odihnă, un *koimétérion* (varianta creştină din limba greacă stă la originea cuvîntului de astăzi, „cimitir"), unde defunctul şi persoanele reunite în jurul mormîntului beneficiau de un moment de *refrigerium*, binecuvîntata răcoare a paradisului divin. Totuşi, preocuparea mult mai acută a celor vii se concentra asupra păcatului; iar în Biserica timpurie, păcatul reprezenta – în ciuda prejudecăţilor moderne în privinţa conceptului – o noţiune precisă şi utilă, ce furniza contemporanilor un limbaj în bună măsură nou şi pertinent, în care să vorbească despre schimbare şi despre raporturile lor cu o nouă comunitate religioasă.

Elemente ale noului discurs despre păcat şi convertire fuseseră deja elaborate. Creştinii nu au făcut altceva decît să accentueze aserţiunea filozofilor antici conform căreia filozofia se defineşte drept capacitate de autotransformare. Creştinismul, susţineau ei, era o „filozofie" dăruită de Dumnezeu, „o şcoală a virtuţilor" disponibilă tuturor. Ei vorbeau despre potenţialul de ruptură din făptura umană, care i-a şocat prin frivolitate şi iresponsabilitate pe sobrii păgîni. Perspectiva transformării totale prin convertire şi botez îi încînta însă pe autorii creştini într-o epocă de schimbări precipitate:

> Puţinele porunci ale Domnului schimbă într-atît omul din temelii, făcînd din el unul nou şi înlăturîndu-l pe cel vechi, încît nu-l mai recunoşti ca fiind unul şi acelaşi... Căci printr-o singură curăţare se şterge tot răul... În asta stă tot ceea ce filozofii au căutat toată viaţa... Cel care îşi doreşte înţelepciune şi fericire să asculte de glasul Domnului [7].

„Păcatul" era văzut de unii creştini ca parte a propriei persoane: o masă inertă de vechi deprinderi, acumulate lăuntric de-a lungul timpului, de inspiraţie demonică, de care te puteai descotorisi definitiv printr-un dramatic şi tranşant act de convertire. Pentru creştinii cu un temperament mai puţin exaltat, „păcatul" era un soi de continuă aducere-aminte a trecutului, ce stăruia încă în fiecare om. Menirea însăşi a comunităţii creştine consta tocmai în a se angaja fără a scuti nici un efort în lupta cu „păcatul".

Spre deosebire de efortul de autoperfecţionare, individualist în chip acerb, al filozofului, abordarea „păcatului" în cercurile creştine reprezenta o problemă de interes colectiv. Păcatul se putea metamorfoza în virtute, prin ispăşire în faţa lui Dumnezeu, iar ispăşirea nu însemna nici pe departe o chestiune pur personală. Comunitatea creştină de mici proporţii, întrunită frecvent între zidurile înguste ale bisericii, era cea care intervenea prin rugăciunile ei înaintea Domnului pentru fiecare individ în parte şi care stipula de fapt cum, cînd şi chiar dacă ispăşirea era posibilă. O reuniune creştină includea, printre ingredientele uzuale, copleşitoare scene de „exorcism" moral, concretizate prin pocăinţa unor păcătoşi notorii. Un adulterin putea fi

> adus în mijlocul fraţilor întru credinţă, prosternat la pămînt sub povara căinţei şi a ruşinii, o întruchipare a repulsiei şi a ororii... cerşind iertarea tuturor, sărutîndu-le urmele paşilor şi îmbrăţişîndu-le picioarele [8].

Oricît ar fi fost de rare asemenea spectacole, ele demonstrau că păcatul era tratat cu cea mai mare seriozitate de comunitatea creştină.

În majoritatea bisericilor, problematica păcatului intra de regulă în atribuţia funcţiei episcopale. Conceptul creştin de transformare morală, vizînd comunităţi variate ai căror membrii se revendicau de la o multitudine de tradiţii diferite, accentuase necesitatea unui unic judecător şi arbitru al păcatului, îndatorire asumată de episcop cu ajutorul clerului. El întruchipa graţia scrutătoare a divinităţii:

> Înainte de toate, judecă neabătut, iar apoi primeşte-l... porunceşte păcătosului să apară în faţa ta... cercetează-l... şi prescrie-i zile de post.

Judecaţi de episcop şi susţinuţi de rugăciunile coreligionarilor, creştinii în cauză îşi puteau duce la bun sfîrşit ispăşirea cuvenită în faţa Domnului pentru numeroasele slăbiciuni ce îi mai legau încă de „lume" – cu alte cuvinte, de puternica prezenţă din afara Bisericii a unei societăţi care nu se eliberase încă de influenţa tenebroasă a demonilor. „Căinţa să te însoţească şi să-ţi dea putere." [9]

Penitenţa invita la acte concrete şi cvasipublice de răscumpărare a păcatelor. Creştinii moşteniseră din tradiţia iudaică obiceiul de face pomeni pentru „iertarea păcatelor". Conceptul de miluire combinat cu cel de pocăinţă a subordonat folosirea averii unui nou sistem de fundamentare religioasă menit să canalizeze, fără prea multe reţineri inoportune, resorbţia bogăţiei dobîndite în „lume" către Biserică. Colectarea de resurse îi angrena chiar şi pe cei mai umili membri ai comunităţii creştine. Adepţii de rînd ai cultului mozaic sau ai creştinismului erau orăşeni harnici. Banii trudiţi din greu le „asudau în palme" înainte de a fi donaţi pentru cauze nobile [10]. Dar toţi credincioşii erau obligaţi să-şi aducă obolul. Asemenea ochiurilor rotunde din zalele unui călăreţ – spunea un rabin – „platoşa virtuţii", asociată miluirii, se alcătuia din nenumărate monede mărunte oferite frecvent de credincioşii de rînd [11]. Astfel, spre deosebire de oraşe şi templele lor semeţe, bisericile creştine nu erau niciodată întru totul dependente de generozitatea cîtorva filantropi înstăriţi, ameninţaţi oricînd de faliment – aşa cum se întîmplase cu multe altare păgîne în timpul crizei din secolul al III-lea.

Departe de a reprezenta o tranzacţie financiară la rece, milosteniile activau în epocă structuri imaginative profunde, care le transformau într-un gest de ispăşire perfect adecvat. Ca danie oferită sărmanilor situaţi pe treapta cea mai de jos a comunităţii, actul milosteniei prefigura într-o dimensiune terestră imediată nemărginita iubire a lui Dumnezeu pentru întreaga seminţie umană. Absoluta lipsă de utilitate a ofrandei făcute calicilor ce nu puteau oferi nimic în schimb punea în lumină grandioasa transcendenţă divină: „Cei ce nu sînt de folos oamenilor, sînt de folos Domnului" [12]. Gestul mîinii întinse cu milostivire către sărmani aspira să reproducă (şi chiar să determine) gestul aşteptat de păcătos, mai presus de orice, de la Dumnezeu însuşi – ca mîna Lui să se întindă, de asemenea, oferind darul suprem al iertării. Pomenile se făceau cu regularitate, pentru că păcatele surveneau constant, dat fiind că atît păcatul, cît şi avuţia erau privite din aceeaşi perspectivă: ambele constituiau acumularea tăcută de prisosuri. În cursul desfăşurării activităţii obişnuite a creştinului în „lume", surplusul material se prindea

de el la fel de imperceptibil precum se adună praful în ungherele casei, iar cea mai nimerită cale de dispersare a excedentului era văzută în răscumpărarea „păcatelor cărnii", care proliferau la rîndul lor pe nesimţite – asemenea creşterii unghiilor sau părului – din cauza slăbiciunii naturii umane.

Drept rezultat al structurilor imaginative ce făcuseră din donaţie un element central al practicii cotidiene în comunităţile creştine, bisericile de la sfîrşitul secolului al III-lea se înfăţişau ca instituţii remarcabil de solidare şi prospere. Creştinii erau vestiţi pentru grija faţă de oamenii lor. Pentru protecţia coreligionarilor năpăstuiţi sau la ananghie, bisericile dezvoltaseră sisteme de ajutorare concepute în straturi concentrice, înfiinţate pe lîngă fiecare comunitate creştină. În anul 304, trimişii imperiali descopereau în biserica creştină, relativ mică, din Cirta (azi Constantine, Algeria) un depozit ce conţinea 16 cămăşi bărbăteşti, 38 de voaluri, 82 de rochii, 47 perechi de încălţăminte pentru femei şi 11 butoaie cu vin şi ulei. Acordînd o asemenea importanţă actului filantropic îndreptat către indivizii de la marginile propriei comunităţi, ideea caritaţii creştine presupunea, cel puţin teoretic, că Biserica ar putea cuprinde o întreagă societate locală – străini, cerşetori şi alţii. În anul 251 d.Cr., Biserica creştină din Roma întreţinea din contribuţiile credincioşilor 154 de membri ai clerului (dintre care 52 erau exorcişti) şi asigura traiul pentru un număr de 1.500 de văduve, orfani şi sărmani. Numărul săracilor ajungea să îl depăşească pe cel al membrilor oricărei asociaţii profesionale din oraş – cu excepţia celei mai numeroase – iar clerul alcătuia un corp tot atît de cuprinzător şi acut conştient de imaginea sa publică precum *ordo*, consiliul local din orice mic oraş.

Îndeosebi sub acest aspect crucial, Biserica creştină îşi cîştigase deja o notorietate disproporţionată în raport cu ponderea relativ mică a creştinilor în Imperiu. Societatea politeistă se compunea din nenumărate celule minuscule. Deşi se întemeia pe tradiţii ce se pierdeau în negura timpului, ea era la fel de fragilă şi delicată ca un fagure de miere. Prin comparaţie, Biserica creştină punea laolaltă activităţi care fuseseră separate în cadrul vechiului sistem al *religio*, dînd naştere astfel unei constelaţii compacte, masive, de angajamente. Morala, filozofia şi riturile erau percepute într-un strîns raport de interdependenţă: erau părţi ale „religiei" şi se regăseau în unica lor formă adevărată doar în cadrul Bisericii. În lumea politeistă însă, ele constituiau domenii distincte. Autodesăvîrşirea individuală şi căutarea adevărului fuseseră rezervate unei categorii sociale bine definite: păreau să reprezinte apanajul celor

de condiţie superioară. Nici filozofia, şi nici morala nu datorau prea mult cultului zeilor. Erau activităţi umane, dezvoltate şi cultivate de către oameni. În Biserica creştină, filozofia era dependentă de revelaţie, iar morala fusese absorbită de *religio*. Atît datoria faţă de adevăr, cît şi desăvîrşirea morală erau considerate obligaţii ale tuturor credincioşilor, indiferent de clasa sau nivelul lor cultural, ambele fiind inevitabilele consecinţe ale acceptării Legii lui Dumnezeu.

Circulaţia averilor fusese de asemenea subscrisă unui proces religios inflexibil, definit de păcat şi răscumpărare, şi canalizată, pe o scară de o amploare fără precedent, pentru edificarea unei comunităţi religioase unice. Distribuţia se făcea către zonele marginale ale Bisericii într-o manieră menită să sugereze capacitatea comunităţii creştine de a se extinde în cele mai puţin accesibile colţuri ale societăţii romane.

Astfel, cînd din palatul lui Constantin a fost emisă după anul 312 d.Cr. o avalanşă neîntreruptă de legi şi scrisori în favoarea creştinilor, ele au fost primite şi exploatate din plin de către un grup religios care ştia să profite de şansa lui. Dacă „Dumnezeu îi ajută pe cei ce se ajută singuri" – după cum spune un proverb englez –, Biserica creştină, aşa cum evoluase ea în secolul al III-lea, îşi merita cu prisosinţă aşa-zisul „miracol" de la podul Milvius.

3

Tempora Christiana: Vremuri creştine

Religia grecilor (păgîni), care a domnit vreme atît de îndelungată, prin asemenea strădanii, cu atîta risipă de bogăţie şi atîtea lupte, a pierit de pe faţa pămîntului.[1]

Iată ce scria un preot creştin, Isidor din Pelusium (port egiptean, în apropiere de actualul Suez), în jurul anului 420 d.Cr. Pe tot cuprinsul Imperiului Roman, creştini cultivaţi precum Isidor se bucurau, într-o perioadă de schimbări rapide, de privilegiul nepreţuit de a aparţine unui grup convins că istoria e de partea lui. Privind în urmă, desluşeau în secolul ce urmase convertirii lui Constantin o perioadă triumfală, căci vedeau transformările acelor timpuri desfăşurîndu-se pe un fundal maiestuos şi supranatural. Cu multă vreme înainte, Cristos biruise puterea zeilor. Imperiul invizibil al demonilor se prăbuşise atunci cînd Cristos fusese crucificat pe Golgota. Cele petrecute în secolul al IV-lea nu au făcut decît să reitereze în plan terestru această victorie. A fost o acţiune de „lichidare". Izgonirea demonilor din lăcaşurile lor obişnuite – din altarele de sacrificiu, din temple şi din nenumăratele statui seducătoare – se dorea echivalentul grandios şi relativ imediat, în plan public, al formei mai larg răspîndite a exorcismului, prin care exact aceleaşi zeităţi fuseseră deseori alungate din trupurile posedaţilor de puterea triumfătoare a crucii.

Din numeroase învăţături şi majoritatea relatărilor creştine ale perioadei se degajă un sentiment al istoriei ce ar fi avansat cu repeziciune către deznodămîntul ei predestinat. În anul 404, un grup de notabili păgîni trecea pragul bazilicii creştine din micul oraş nord-african Boseth (în valea Mejerda, Algeria) pentru a asculta slujba oficiată de un vestit episcop aflat în vizită, Augustin din Hippo Regius. Le-a fost dat să audă un îndemn la deşteptare, să asculte *strepitus mundi*, vuietul lumii romane ce năvălea ca un *wadi* învolburat spre creştinism[2].

Locuitorii Imperiului Roman recent reformat ajunseseră să se aştepte la schimbări în privinţa multor aspecte ale existenţei lor. Totuşi, prin sprijinul acordat creştinilor, Constantin şi succesorii lui aleseseră un grup ce prospera semnificativ de pe urma schimbării, în dauna credinţelor tradiţionale ale majorităţii populaţiei. După anul 312, Constantin, apoi fiul său devotat, Constanţiu al II-lea (337-361) şi, în cele din urmă, Teodosiu I (379-395) au început, treptat, să interzică sacrificiile publice, să închidă templele şi să pună la cale numeroase acte de violenţă împotriva unor importante aşezăminte de cult – cel mai impresionant dintre ele fiind devastarea uriaşului Serapeum din Alexandria, în anul 391.

Aceste acţiuni intermitente ale autorităţilor erau învestite de un curent de opinie creştin cu o aură de inevitabilitate. Religia păgînilor nu a fost considerată niciodată de contemporanii ei creştini ca fiind o religie viabilă. Era sortită să fie o credinţă caducă, o *superstitio*. Un edict de la începuturile domniei lui Constantin afirma în aspre cuvinte că politeiştii puteau, dacă aceasta le era voia, „urma riturile unei iluzii învechite", cu condiţia să nu-i oblige pe creştini să participe la ele[3]. Chiar şi tolerat, politeismului i se îngăduia să existe doar pentru că era perceput ca un înveliş gol, secat de puteri supranaturale şi marcat de starea de degradare tot mai accentuată a templelor sale, odinioară glorioase.

Spre sfîrşitul secolului al IV-lea, printre creştini a început să circule tot mai des cuvîntul „păgîn", *paganus*, destinat să sublinieze statutul marginal al politeismului. Iniţial, *paganus* desemna un „membru de rangul doi" – cum ar fi soldatul provenit din rîndurile civililor, spre deosebire de militarul de carieră sau demnitarul de rang inferior, în comparaţie cu cel de rang înalt. Clericul spaniol Paulus Orosius – autorul *Istoriei contra păgînilor*, întocmită în anul 416 din însărcinarea lui Augustin – a adăugat o nuanţă suplimentară acestui limbaj al excluderii. Politeiştilor cultivaţi, notabilităţilor urbane şi chiar membrilor Senatului roman li s-a spus că religia lor era cea a oamenilor de la ţară, a aşa-numiţilor *pagus*, una de *paysans*, *paesanos* – aşadar, o religie demnă doar de nişte ţărani indolenţi, indiferenţi la transformările radicale ce afectau oraşele Imperiului Roman[4].

Dar nu era vorba numai de o chestiune de omiletică. În anul 436, juriştii lui Teodosiu al II-lea (408-450), nepotul lui Teodosiu I, se întruneau la Constantinopol pentru a reuni toate edictele predecesorilor săi creştini într-un singur volum, aşa-numitul *codex* (de la care derivă în chip semnificativ cuvîntul „cod" din prezent). *Codicele lui Teodosiu* a apărut în 438 şi reprezintă mărturia cea mai compactă şi mai durabilă

a unei mari perioade de organizare. *Codicele* se încheie cu o carte *Despre religie* în chip de final grandios. Extrase din legi privitoare la religie de la Constantin şi pînă la Teodosiu al II-lea lasă să se întrevadă un sentiment crescînd de certitudine al autorităţilor : noua ordine romană nu va acorda prea mult spaţiu ereziei, schismei sau iudaismului, şi absolut deloc „erorii păgînismului prostesc"[5].

Deşi a jucat un rol esenţial în menţinerea moralului bisericilor creştine, starea de spirit dominată de grabă nu era neapărat împărtăşită de majoritatea locuitorilor spaţiului roman. Prin veacul al patrulea, Annianus, fiul lui Matutina, roman din Britannia, supărat pentru că un individ necunoscut îi furase o pungă cu şase monede de argint, a vizitat templul zeiţei Minerva Sulis din Aquae Sulis, azi Bath, ca să depună o tăbliţă cu blesteme în izvorul sacru al zeiţei. Blestemul incluzînd o înşiruire convenţională a potenţialilor suspecţi : „fie bărbat sau femeie, băiat sau fată, sclav sau liber", debuta însă cu o antiteză originală : „oricine ar fi fost, creştin sau păgîn". În oraşul roman Bath din Antichitatea tîrzie existau creştini, dar ei nu alcătuiau decît o categorie printre multe altele, văzuţi ca supunîndu-se în aceeaşi măsură puterii justiţiare a unei divinităţi vechi, încă puternice[6].

În însăşi inima creştinătăţii mediteraneene, în Hippo Regius şi Cartagina, indivizi cultivaţi care luau parte la slujbele lui Augustin şi se considerau buni creştini erau încă tributari unui tipar al lumii supranaturale, ce nu împărtăşea polarizarea radicală propusă de liderii lor. Monoteismul lor era încă şi mai nebulos. Credinţa în Dumnezeul suprem al creştinilor era sinceră, dar ea nu implica toate aspectele vieţii lor :

> Sînt oameni care spun «Dumnezeu este bun, mare, atotputernic, veşnic şi de nepîngărit. El ne va dărui viaţa veşnică şi curăţirea ce ne-a fost făgăduită la învierea morţilor. Dar lumea fizică şi vremurile noastre sînt cîrmuite de *daemones* şi de Puterile nevăzute [inferioare]»"[7].

Pentru auditoriul lui Augustin, puterile inferioare nu erau nici pe departe entităţi neputincioase. Enoriaşi distinşi aminteau episcopului lor că, la urma urmei, zeii şi-au prezis propria retragere din temple, în oracole larg răspîndite. Pentru asemenea persoane, venerabilul trecut religios al Romei nu era în întregime o iluzie manipulată de demoni. În universul lor, alte puteri mai familiare, protectorii unor activităţi mai umile, nu fuseseră expulzate de prezenţa exclusivă şi austeră a Unicului Dumnezeu al creştinilor.

Imaginaţia modernă (care a moştenit de la strictul monoteism creştin o anumită inabilitate de a pătrunde în structura extrem de comparti-

mentată a universului conceptual al Antichităţii tîrzii) trebuie să depună un efort considerabil pentru a înţelege că, în secolele al IV-lea şi al V-lea, ideile unui mare număr de credincioşi din toate regiunile şi nivelurile culturale erau similare cu ale comunităţii lui Augustin. Schimbarea unei mentalităţi cu o răspîndire atît de largă, astfel încît să împărtăşească intransigenţa unor creştini mai „avansaţi", mai exigenţi, presupunea însăşi schimbarea societăţii şi culturii Imperiului Roman. Tocmai acest lucru s-a petrecut în deceniile care au separat epoca prosperă şi surprinzător de sigură pe sine a lui Constantin şi Constanţiu al II-lea de perioada mai nesigură, ce a debutat cu domnia lui Teodosiu I. Astfel, creştinătatea latină a Evului Mediu timpuriu se revendică nemijlocit nu de la convertirea lui Constantin, ci de la generaţia frămîntată, dar extrem de creativă – generaţia invaziilor barbare, a războiului civil şi a declinului autorităţii imperiale – ce a coincis cu anii de maturitate ai Sfîntului Augustin, care a primit botezul la Milano în anul 387, a devenit în anul 395 episcop în Hippo Regius, pe coasta Africii de Nord (astăzi Annaba/Bone, în Algeria) şi a murit în anul 430 d.Cr., la vîrsta de 76 de ani, ajungînd să fie martorul unei lumi foarte diferite de cea în care crescuse.

Constantin şi urmaşii săi au adus bisericilor creştine pace, prosperitate şi, mai presus de toate, capacitatea de a-şi făuri, într-un ritm surprinzător, o solidă poziţie pe plan local. Constantin a găsit o instituţie care dovedise deja că era în stare să mobilizeze şi să redistribuie venituri în scopuri religioase. El s-a arătat a fi un ctitor creştin de o generozitate copleşitoare. Impozantele biserici-bazilici (adevărate „săli regeşti", după cum o sugerează denumirea *basilica* de la *basileus*, „rege") înălţate de el în Roma (Sfîntul Petru şi San Giovanni in Laterano), în Antiohia (un octogon impunător cu boltă aurită, vizavi de reşedinţa imperială recent construită, pe Oronte) şi, mai presus de toate, Biserica Sfîntului Mormînt din Ierusalim, erau adevărate predici în piatră. Ele exprimau providenţiala alianţă dintre Biserică şi Imperiu mult mai grăitor decît orice edict imperial sau decît abstracţiunile vreunui episcop. Vizitatorii erau uluiţi:

> Ornamentele sînt mult prea minunate ca să poată fi ilustrate prin cuvinte [nota Egeria, o pelerină din Spania, despre biserica de pe Golgota]. Nu vezi altceva decît aur, bijuterii şi mătase... Nici nu se poate închipui numărul şi greutatea totală a lumînărilor, feştilelor, candelelor şi a celorlalte lucruri folosite la slujbă... Sfidează orice descriere, la fel ca însăşi magnifica clădire. A fost ridicată de Constantin şi ... a fost împodobită cu aur, mozaic şi marmură preţioasă pe cît îi putea oferi imperiul său[8].

Erau enorme săli de adunare, ce cuprindeau pînă la 4.000 de credincioşi. Prin ele, Constantin împlinise visul primilor creştini, în care fiecare biserică locală însemna unirea „poporului sfînt", reunit frecvent în vaste adunări, în jurul unicului conducător, episcopul.

Şi nu erau singurele. Ceea ce noi numim „biserică" nu alcătuia un edificiu izolat, ci era amplasat de obicei în cadrul unui complex de clădiri, compus dintr-un *secretarium* – o sală de primire –, un mare palat episcopal, depozite pentru proviziile destinate săracilor şi mai ales o curte impresionantă, de tipul celor ce se găseau în faţa reşedinţelor urbane ale aristocraţilor – destinată banchetelor de caritate, împărţirii pomenilor, sau doar ca loc de întîlnire pentru credincioşii ce doreau să fie la curent cu noutăţile oraşului. Basilica lui Augustin din Hippo Regius, de pildă, avea spaţiu pentru 900 de persoane. Nu era una dintre cele mai spaţioase, dar era situată într-un „cartier creştin", cu o suprafaţă de 5.460 de metri pătraţi şi 120 de camere separate.

Asemenea edificii anunţau apariţia unui nou stil de administraţie urbană. Episcopii şi clerul au fost scutiţi de taxe şi de serviciile obşteşti obligatorii. În fiecare oraş, clerul creştin forma singurul grup cu evoluţie accelerată, într-o perioadă în care dificultăţile Imperiului aduseseră alte asociaţii la stagnare. Legată prin jurămînt de episcopul „lor", o întreagă ierarhie de preoţi, diaconi şi clerici mai mărunţi alcătuia un *ordo* în miniatură, la fel de fin diferenţiat în rang precum consiliul orăşenesc şi ţinînd cu aceeaşi înverşunare de privilegiile sale. Constantin se aştepta ca episcopul să joace rolul de judecător şi arbitru exclusiv în relaţiile dintre creştini şi chiar în cele dintre creştini şi cei de altă credinţă. Procesele civile obişnuite au devenit deosebit de costisitoare. În consecinţă, episcopul – considerat deja, printre credincioşi, un judecător al păcatului, asemenea lui Dumnezeu – s-a erijat curînd într-un arbitru al întregii comunităţi locale. Proviziile imperiale de hrană şi îmbrăcăminte au transformat intensa solidaritate, orientată predilect către nevoile interne ale comunităţii creştine, ce caracterizase epoca anterioară, într-un fel de sistem de asistenţă publică, menit să sprijine şi să controleze ansamblul populaţiei sărace din oraşe. Într-o lume în care, după cum am văzut, administraţia fusese întotdeauna delegată la nivel local astfel încît să mobilizeze o mare varietate de participanţi, apariţia clerului creştin ca grup local privilegiat şi ambiţios a constituit o schimbare hotărîtoare: căci ea s-a produs într-o zonă care afecta structura întregului Imperiu Roman.

Oricît de uluitoare erau enormele bazilici înălţate de împăraţi în Roma – şi, puţin mai tîrziu, în Trier şi Milano – ele erau eclipsate de

numărul bisericilor, de dimensiuni mai modeste, ce reflectau capacitatea clerului de a mobiliza şi de a apela la fidelitate şi sentimentul mîndriei locale. În zone aflate la mari depărtări, precum Italia nordică şi Siria, pardoselile de mozaic ale noilor biserici erau formate din pătrate delimitate cu atenţie, fiecare purtînd numele unei familii din zonă. Satele creştine şi-au adunat resursele pentru a presăra platoul algerian (ca să menţionăm doar una dintre regiuni) cu mici şi trainice „case ale celor drepţi". Totuşi, în Britannia romană, biserica micii comunităţi din Water Newton deţinea un potir din argint masiv dăruit de un anume Publianus – „Cinstesc sfîntu-Ţi altar, închinîndu-mă Ţie" – şi o colecţie de plăci *ex voto* din argint, gravate cu semnul crucii, care nu se deosebeau de cele oferite ca ofrandă în altarele păgîne din Britannia[9]. Toate erau biserici clădite, din temelie, prin iniţiative locale şi nu se supuneau întotdeauna controlului împăratului îndepărtat.

Episcopii creştini nu reprezentau nici pe departe tipul de potentat superb căruia împăraţii se mulţumiseră cîndva să-i încredinţeze conducerea oraşelor. Cariera marelui patriarh din Alexandria, Atanasie (296-373), se constituie într-un grăitor exemplu. În opinia concludentă a lui Constanţiu al II-lea, fiul lui Constantin, Atanasie era

> un om care s-a ridicat din drojdia societăţii şi a dobîndit autoritate... Adulatorii săi... izbucneau în ovaţii, şi mai toţi oamenii simpli se luau după ei... Omul care păstorea mulţimea nu se deosebea de un meşteşugar de rînd[10].

Atanasie profeţea noua epocă. El îmbina talentul de a genera suspiciunea nedezminţită cum că îşi datora puterea locală, ca episcop, violenţei şi fraudelor, cu harul (altminteri real, dar de care se folosea cu o mare abilitate politică) de a se înfăţişa în postura de reprezentant al ortodoxiei creştine, eterne şi universale, proclamată definitiv de Conciliul de la Niceea, în anul 325. El tăgăduia sistematic legitimitatea acuzatorilor săi, etichetîndu-i drept „arieni" – prozeliţi unui învăţat preot alexandrin, Arius (250-336). Atanasie îşi apăra astfel propria putere, ce sporea în Alexandria, invocînd sublimul refuz a ceea ce era local, din conceptul creştin de „lege universală".

Cariera lui Atanasie a inclus cinci perioade de exil. Într-una din ocazii, el a fugit în toiul nopţii de confraţii săi episcopi ce se adunaseră în Tyr pentru a-l judeca, ascunzîndu-se pe o plută ca să evite să fie descoperit de paznicii portului; în cele din urmă a răsturnat situaţia în favoarea sa, făcîndu-şi apariţia, pe neaşteptate, în faţa lui Constantin, rămas mut de uimire. Astfel de acte de bravadă îi uluiau pe cei mai

mulţi dintre contemporanii săi şi îi îndepărtau pe mulţi alţii. La acea vreme, era departe de fi limpede ce anume era „ortodox" şi ce nu. Abia ulterior s-a convenit de către tabăra „niceeană" victorioasă că Atanasie fusese eroul ortodoxiei creştine stabilite la Niceea. Dar lucrurile au devenit mai complicate – mai cu seamă în Occidentul latin. La sfîrşitul secolului al IV-lea, „controversa ariană" era descrisă în termeni deliberat antagonici: episcopii „ortodocşi" îi înfrînseseră pe „eretici"; ba chiar rezistaseră eroic, pe parcurs, tentaţiilor şi uneori ameninţărilor împăraţilor „eretici". Astfel de naraţiuni *ex post facto* denaturau realitatea. Creştinii din Apus au ajuns să considere controversa ariană ca începutul problemelor dintre Biserică şi Stat. Însă, la acea vreme, ea îmbrăca forma unui şir de probe de forţă prin care ambiţioşii conducători locali, episcopii creştini, se străduiau să determine cît de mult pot pune la încercare deficienţa structurală, fundamentală a Imperiului Roman – încrederea constantă a împăraţilor absenţi în grupurile locale de interes, în speţă în puterea crescîndă a bisericilor.

Nu toate oraşele erau la fel de recalcitrante ca Alexandria, şi din fericire nu toţi episcopii erau asemenea lui Atanasie. Oraşele rămăseseră copiii răsfăţaţi ai lumii romane mediteraneene. Ele depindeau de bunăvoinţa împăratului în privinţa unei mari părţi din necesarul de hrană şi de servicii. Erau încă locuite de o aristocraţie laică, cu spirit civic; puteau fi controlate. Mai curînd regiunele rurale păreau să se sustragă ordinii noului Imperiu creştin. Erau ţinuturi înfloritoare. În nordul Siriei, în Numidia şi în Africa de Nord, totalul populaţiei crescuse şi noi forme ale vieţii săteşti se dezvoltau. Mediul rural a dat naştere celor mai radicale forme de creştinism. În 270, anul naşterii lui Constantin, Antonie (250-356), un fermier înstărit din Fayum, s-a afundat în deşert, urmînd să reapară în anul 310 ca vestit *erémétikos*, un „om al deşertului", „eremitul" creştin exemplar al timpurilor viitoare. Pe drumurile Siriei cutreierau de multă vreme cete de predicatori carismatici care nu se simţeau cu nimic datori vieţii „lumeşti". Cultivînd un celibat strict, şi astfel, deschişi întru totul puterii Sfîntului Duh, a trebuit să li se atragă atenţia să se abţină de la cîntul psalmilor în timp ce treceau prin satele păgîne – ca nu cumva să fie luaţi drept muzicanţi ambulanţi! Ei erau cei „unici", „singuratici". În Egipt, cuvîntul grec *monachos*, „singuratic", „monah", avea să fie asociat curînd unor astfel de persoane.

În afara Imperiului, într-un sat la sud de Ctesifon, fermenţi religioşi de sorginte creştină au dus la întemeierea de către un vizionar a primei noi religii izvorîtă din creştinism. Religia lui Mani (Manes, Maniheus)

(216-277), cunoscută sub numele de maniheism, a dezvăluit, chiar dacă într-o manieră exotică detestată profund de alţi creştini, imensul potenţial al unei mişcări misionare ascetice, „apostolice". Mani îi devansase pe fondatorii marilor religii asiatice de dinaintea sa:

> Marele Zoroastru a venit în Persia... Înţeleptul, binecuvîntatul stăpîn Buddha a venit pe pămînturile Indiei şi în ţara Kuşan [Asia Centrală]... Isus Cristos, din ţinuturile de la apus ale romanilor, a venit în Occident[11].

În schimb, „Biserica lui Mani" urma să se răspîndească în toate aceste regiuni. Şi aşa s-a şi întîmplat. Mai tîrziu, maniheismul se va extinde pe toată aria lumii civilizate, din bazinul Mediteranei pînă în China, panorama contemplată odinioară de Bardesan din Edessa.

Maniheismul era o religie propovăduită de misionari asceţi. „Aleşii" lui Mani depindeau complet de laici, „Ascultătorii", în ce privea hrana şi adăpostul. Avînd astfel asigurat traiul oriunde mergeau, ei străbăteau lumea în lung şi în lat. Maniheismul era de asemenea o religie a cărţii. Manuscrise maniheiste găsite la mare distanţă unele de altele, în Egiptul Mijlociu şi lîngă depresiunea Turfan din vestul provinciei Xinjiang, relevă puterea apreciabilă a *codexului* ca purtător al unei legi religioase universale. O carte de psalmi maniheistă din Egipt conţine chiar un cuprins de cinci pagini la final; iar o uimitoare descoperire recentă, *Viaţa lui Mani*, este o măiastră creaţie în format miniatural, astfel încît să încapă cu uşurinţă în buzunarul unui călător[12]. Locuitorilor de rînd ai Imperiului Roman le era dat să întrezărească imensitatea Asiei prin intermediul misionarilor maniheişti şi a referirilor la „binecuvîntatul", „Stăpînul Buddha".

Înfrînată de persecuţiile atroce din Imperiul creştin, succesul public al maniheismului s-a estompat curînd în Apus. Nu acelaşi lucru s-ar putea spune despre călugării din Egipt, Palestina şi Siria. În Apus, despre monahism se ştia mai ales din auzite – era vorba mai ales de cei aparţinînd claselor superioare. Numai ei ştiau să citească, numai ei puteau călători la Locurile Sfinte şi puteau primi, în interiorul spaţioaselor lor reşedinţe urbane, oaspeţi din Răsărit. În Siria şi Egipt, monahismul constituia o mişcare complexă şi în multe privinţe lipsită de spectaculos. Dar, din perspectiva Occidentului latin, el se adresa în mod melodramatic neliniştilor noii clase superioare creştine. *Saeculum*, „lumea" – percepută îndeosebi prin prisma culturii specifice şi a imenselor ei averi – era condamnată de viaţa plină de miracole a acestor veritabili creştini din depărtare. Rareori se întîmplase ca aceste *codices*,

conţinînd istoria unor străini obscuri, să fi provocat asemenea seisme morale în existenţa unor romani influenţi. *Viaţa lui Antonie* a apărut imediat după moartea marelui pustnic în anul 356, fiind atribuită nimănui altuia decît lui Atanasie din Alexandria. În scurtă vreme, a fost accesibilă în traducere latină. În anul 386, un demnitar imperial din Gallia s-a întîlnit cu Augustin, la acea vreme profesor de retorică la Milano:

> De aici, s-a întîmplat să spună că, nu ştiu cînd, el şi trei prieteni de-ai lui, desigur la Trier, pe cînd împăratul era ocupat cu spectacolul jocurilor din circ, au ieşit să se plimbe în grădinile care sînt lîngă zidurile oraşului... au dat de o casă în care locuiau cîţiva servi ai Domnului... iar acolo au găsit o carte în care era scrisă viaţa lui Antonie. Unul dintre ei a început s-o citească, să se mire şi să se aprindă...

Augustin a reacţionat de îndată:

> Ce se întîmplă cu noi? Ce am auzit de la tine? Se ridică cei nepricepuţi şi răpesc cerul, iar noi cu doctrinele noastre fără inimă iată unde ne tăvălim în trup şi sînge! [13].

Augustin era doar unul dintre numeroşii indivizi plini de succes din Apus care fuseseră impresionaţi de povestirile deşertului. Cu un deceniu înainte, Martin (335-397), fost ofiţer imperial, devenit episcop de Tours, a întemeiat o mănăstire pe înălţimile stîncoase care străjuiau Loara, în afara reşedinţei sale episcopale. Călugării săi se trăgeau din familii bune. Se îngrijeau ca veşmintele lor să nu fie confecţionate din lînă obişnuită, ci din păr de cămilă importat direct din Egipt! Martin îmbina în chip semnificativ rolul de exorcist cu cel de distrugător al templelor păgîne. El reconstituia în ţinuturile rurale ale Galliei victoria zdrobitoare asupra demonilor, care era, în epocă, principala strategie creştină de popularizare a credinţei. Acţiunile sale se bazau pe complicitatea unor membrii ai aristocraţiei funciare, pentru care apariţia în provincia lor a unui *vir apostolicus*, a unui „bărbat apostolic", înzestrat cu puteri miraculoase, era binevenită. În anul 396, un învăţat plin de resentimente, Sulpicius Severus (363-425), a scris *Viaţa lui Martin*, ce s-a afirmat în scurt timp ca lucrare clasică a hagiografiei latine. Ea prezenta un sfînt al vremurilor noi, mai tulburi: un profet ridicat de Dumnezeu în Apus ca să prevină o generaţie de creştini indiferenţi de apropierea grabnică a Zilei de Apoi [14].

Cînd Melania cea Bătrînă (342-411), soţie de senator, s-a întors în anul 399 în Campania de la Ierusalim, unde trăise mai mult de douăzeci

de ani printre călugări, ea revenea într-o lume care avea nevoie atunci de prezenţa sa. Înaltele ei rubedenii s-au înghesuit în jurul ei:

> Credeau că vor fi purificaţi de murdăria averilor dacă reuşeau să adune niscaiva ţărînă de pe picioarele ei[15].

Scenele dramatice erau rezidate şi se produceau în cadrul unui mic grup de persoane influente şi bine instruite, reflectînd amplificarea nemulţumirilor creştinătăţii în Occidentul latin. Mulţi creştini latini simţeau că, în ciuda convertirii împăraţilor, lumea lor nu devenise suficient de creştină.

Vibranta istorie religioasă din secolul al IV-lea a avut darul să distragă atenţia de la faptul că revoluţia religioasă asociată domniei lui Constantin a mers mînă în mînă cu o revoluţie socială – formarea şi consolidarea unei noi şi încrezătoare clase superioare. Superbele vile romane din Antichitatea tîrzie, ce dominau zona rurală a provinciilor din Imperiul Apusean, vorbeau despre refacerea unei lumi. Ocupanţii lor – atît proprietari, cît şi funcţionari guvernamentali – au îmbrăţişat cu entuziasm noua ordine. Pentru ei, convertirea la creştinism semnifica mai presus de orice o convertire la maiestatea aproape divină a Imperiului Roman, restaurat şi ocrotit acum de Dumnezeul Unic al creştinilor. *Labarum* – semnul lui Constantin, aducător de izbîndă, asociat luptei de pe podul Milvius şi, implicit, noii ordini constantiniene – era de găsit pe orice tip de obiect propriu vieţii lor de lux. Iată un exemplu recent descoperit: în Pannonia, în apropierea lacului Balaton (în vestul Ungariei), un splendid tezaur de obiecte din argint ni-l arată pe Sevso, un aristocrat de provincie – probabil un militar de origine non-romană – în consens cu lumea sa. Cu vila sa fortificată şi calul său preferat – numit cu grijă „Innocentius", Sevso părea că se instalase temeinic. Tacîmul principal din argint masiv cîntărea 2,5 kilograme şi purta inscripţia:

> O, Sevso, fie ca ele, mulţi ani să ţi se potrivească
> Mici vase, făcute ca vlăstarele-ţi, cu cinste, să servească.

Iar în lumea lui Sevso creştinismul se instalase la fel de temeinic. Semnul *labarum* este plasat la începutul inscripţiei, chiar deasupra creştetului lui Sevso, înfăţişat prezidînd suveran un banchet vînătoresc[16].

Personaje asemănătoare apăruseră şi în oraşele Imperiului. Pentru a-şi etala puterea, apelau la ceremonialuri, forme artistice şi stiluri literare care îşi aveau originea în trecutul necreştin. O parte însemnată

din viaţa publică a claselor superioare în Imperiul Roman s-a refuzat cu o magnifică opacitate definiţiilor confesionale ale identităţii, ce pretindeau că pot împărţi fără greş lumea în creştini şi *pagani*. Astfel, în această cultură publică, creştinii şi necreştinii se regăseau pe un teren neutru. Indivizi de *religiones* diferite puteau colabora la menţinerea universului roman în care se reinstaurase ordinea.

Dar menţinerea culturii publice neutre se baza pe o ambiguitate premeditată. De exemplu, creştinii aclamau noul oraş al lui Constantin, Constantinopol, ca un oraş fără temple. Fireşte, jertfele erau evitate, dar nu era un oraş lipsit de zei. Constantin îl concepuse deliberat ca un superb muzeu de artă clasică în aer liber, împînzind spaţiile publice cu statui aduse direct din temple de pe cuprinsul întregii Grecii. Lumea postpăgînă nu însemna nici pe departe o lume neapărat creştină. De pildă, amploarea pe care o luase în această perioadă sărbătoarea Calendelor din ianuarie[17] nu avea nici o legătură cu creştinismul. Era o sărbătoare care celebra cu vechea fervoare religioasă (deşi fără sacrificii) vigoarea neistovită a ordinii romane, reînnoită misterios la începutul fiecărui an. Coincidea cu desemnarea anuală a consulilor şi presupunea schimburi consistente de cadouri între patroni şi clienţi, precum şi banchete ce concurau în a afişa prosperitatea – de dorit pentru anul următor – a fiecărei familii. Episcopii creştini o anatemizau în predici pe tot cuprinsul Imperiului. Odată, în Cartagina, Augustin a perorat vreme de mai bine de două ore şi jumătate pentru a abate atenţia congregaţiei, printr-o fulminantă demonstraţie de retorică, de la murmurul euforic care îi înconjura[18]. În zadar, căci membrii bisericii sale, deşi buni creştini, erau de asemenea cetăţeni fideli oraşului lor: nu ar fi lăsat să le scape măreţul moment jubiliar, prin care se reînnoia norocul oraşului, şi o dată cu el, cel al locuitorilor lui. Sărbătoarea Calendelor a continuat să existe cîtă vreme a dăinuit viaţa urbană în Vest. Se confunda într-adevăr atît de intim cu viaţa oraşelor Mediteranei romane, încît atunci cînd, peste secole, musulmanii arabi au ajuns să cucerească marile centre din nordul Africii şi Levant, ei au putut să asiste încă la sărbătorirea Calendelor: era, după cum spuneau ei, o „mare sărbătoare a creştinilor"[19].

Însă o cultură publică viguroasă, religios neutră, depindea de perpetuarea stabilităţii societăţii romane apusene. Constantin profitase strălucit de prosperitatea ce urmase consolidării Imperiului sub domnia lui Diocleţian. Dar perioada de stabilitate nu a durat prea mult. În anul 363, împăratul păgîn Iulian a pierdut o mare parte a armatei

romane în Mesopotamia. În 378, noi legiuni au fost masacrate de vizigoţi la Adrianopol (Edirne, Turcia). Pannonia lui Sevso, pentru a numi doar o singură regiune, a devenit o zonă mult prea puţin sigură. Sfîrşitul secolului al IV-lea a însemnat o perioadă de resurgenţă a războaielor civile, ce au implicat şi garnizoanele de frontieră. În anul 406, Gallia s-a confruntat cu o invazie barbară de proporţii, iar în 410 Roma a fost jefuită de vizigoţii lui Alaric. Nici unul dintre evenimente nu a constituit un dezastru definitiv, dar moralul populaţiei a fost grav zdruncinat. Păgînii începuseră să vorbească despre *tempora Christiana*, „vremurile creştine"; iar prin „vremuri creştine" ei nu înţelegeau stabilitatea ordinii constantiniene, ci o nouă epocă de restrişte, marcată de criza de autoritate care a dus la incursiuni barbare repetate pe tot cuprinsul provinciilor romane din Apus.

Dezastrele furnizau multor creştini un alibi convenabil, oferind indivizilor neliniştiţi prilejul să adopte hotărîri radicale la care nu i-ar fi dus gîndul în vremuri mai paşnice. Cariera lui Pontius Meropius Paulinus (355-431), mai tîrziu episcop de Nola, în Campania (unde avusese cîndva funcţia de guvernator provincial) arăta că, cel puţin pentru unii creştini, epoca consensului putea fi declarată oficial încheiată. Paulinus era un senator aquitan, al cărui punct sensibil fusese dezvăluit odinioară de nimeni altul decît Sfîntul Martin. Retragerea pe proprietăţile sale din nordul Spaniei, în timpul războiului civil, în 389, a culminat în scurtă vreme cu o convertire ascetică fără compromisuri. Confruntat de prietenul şi fostul lui mentor, poetul Ausonius din Bordeaux, Paulinus se prezintă, în versuri convingătoare, ca un tipic convertit:

> Cristos îmi cere, cu dreptul stăpînului, deplin
> Ca inima, buzele, anii să-I închin[20].

S-a întîmplat aşa cum se temuse Ausonius. „Pînza de aur" ţesută de demnităţi şi prietenii bazate pe o înaltă cultură comună se destrămase. Ausonius nu a reuşit să îl înduplece pe Paulinus să-şi reia obligaţiile ca figură publică în Aquitania, căci Paulinus redefinise *pietas*, esenţiala virtute romană, credinţa faţă de prieteni şi patrie, în termeni fundamental creştini. Pietatea faţă de Cristos era tot ce conta pentru el. Loialitatea sa revenea unui nou grup de prieteni ce îi împărtăşeau atitudinea: „robi ai Domnului, răzvrătiţi împotriva lumii". Printre ei se numărau Sulpicius Severus, biograful eroului lor comun, Martin, remarcabila Melania şi, nu în ultimul rînd, un bărbat de aceeaşi vîrstă cu el, convertit de curînd, ce avea să devină episcop în Hippo Regius în anul 395 – Augustin.

Confesiunile lui Augustin au apărut în 397. Ele se doreau a fi povestea începutului unei noi vieţi, adusă acum la cunoştinţa publicului şi prezentată cu o măiestrie literară la fel de sclipitoare precum cea dovedită de Paulinus cu un deceniu în urmă în poemele către Ausonius.

Confesiunile lui Augustin examinau perioada agitată a tinereţii şi vîrstei adulte a unui provincial plin de succes, dar o făceau din lumina unui nou angajament. Augustin îl slujea acum pe Dumnezeu ca episcop catolic în Hippo Regius. Trecutul lui – înflorirea aptitudinilor sale în sistemul educaţional tradiţional, necreştin; contactul cu doctrine ciudate (mai întîi cu maniheiştii, iar apoi cu scrierile platonicienilor păgîni); mama lui, Monica; prietenii, concubina şi încercările unei cariere mînată de „năzuinţe lumeşti": toate s-au sfîrşit în vara lui 386, o dată cu decizia de a adopta o viaţă de abstinenţă, premergătoare primirii botezului din mîinile lui Ambrozie, episcop de Milano. Augustin era acum, precum Ambrozie, un episcop de seamă în propria provincie. Convertirea de la „cele lumeşti" nu semnificase o retragere în obscuritate. Toţi marii convertiţi la viaţa ascetică ai lumii latine au sfîrşit, într-un fel sau altul, în poziţii de frunte în Biserica catolică – li se urma conduita, le erau citite cărţile, iar ideile lor erau discutate cu pasiune. Cu sau fără voia lor, ei au schimbat un stil de viaţă publică cu altul.

Augustin şi-a conceput *Confesiunile* de o manieră menită să confere unor demersuri inedite şi surprinzătoare, precum cel propriu, aura covîrşitoare a intervenţiei divine:

> Căci *El e Cel care ne-a zămislit pe noi şi nu noi înşine...*, noi ne-am distrus, cu adevărat, pe noi înşine, dar Cel ce ne-a creat, ne-a zămislit din nou[21].

Graţia divină acţiona asupra inimii „de parcă ar fi fost o bucată de aur în mîinile unui meşteşugar iscusit", transformînd voinţa fragilă, nestatornică, într-o hotărîre tot mai dîrză, încununată de izbîndă la final. Nu era vorba de o doctrină abstractă pentru Augustin. În viziunea lui, existenţa Bisericii catolice se alcătuia din nenumărate izbînzi mărunte datorate graţiei. Dumnezeu îşi pogora întotdeauna graţia, ce înflăcăra voinţa de a urma poruncile Sale, asupra celor ce învăţaseră să se roage cu smerenie.

Nu toţi asceţii creştini se mulţumeau cu un asemenea punct de vedere. Pelagius, un laic evlavios din Britannia, a părăsit încăperea cînd *Confesiunile* au fost citite în cercul lui Paulinus. Pentru Pelagius şi numeroşii săi adepţi, „graţia" divină nu se traducea astfel. Menirea „graţiei" lui Dumnezeu fusese de a crea natura umană astfel încît

oamenii să poată urma poruncile Lui cu uşurinţă, o dată ce natura bună originară era purificată de acumularea de năravuri rele prin ritualul metamorfozant al botezului. După Pelagius, orice creştin botezat era liber să fie făuritorul propriului său suflet.

Din anul 413 şi pînă la moartea lui Augustin, în 430, diversele etape ale controversei pelagiene au dezvăluit unui public atent (nu întotdeauna de acord) de creştini latini instruiţi, din Britannia pînă în Ierusalim, straturile suprapuse ale mesajului concentrat cu o rară putere de convingere în *Confesiuni*. Controversa plasa activitatea umană în miezul atenţiei ; iar recunoaşterea opiniilor lui Augustin în cercurile avizate, în dauna lui Pelagius, îl plasa pe Dumnezeu în centrul activităţii umane. Prin respectiva decizie, creştinii latini din secolul al V-lea mărturiseau limpede că aveau nevoie de eroi şi nu de autodidacţi ; şi, aşa cum ştiau mulţi romani din perioada tîrzie (inclusiv Constantin, căruia importanţa misiunii sale imperiale îi fusese semnalată de numeroase viziuni măreţe), eroii erau zămisliţi de Dumnezeu. După cum spunea un fervent adept al lui Augustin, Prosper de Aquitania, Biserica nu avea nimic de cîştigat de la o „voinţă capricioasă care nu este cîrmuită de voinţa nestrămutată a Domnului" ; căci „graţia îi e dată celui ales nu ca să trîndăvească..., ci ca să trudească cu rîvnă"[22].

În lumea lui Augustin, „aleşii", „cei predestinaţi", îşi făceau simţită prezenţa în chip liniştitor. Erau eroii credinţei, a căror memorie era cinstită în fiecare oraş mediteranean prin festivaluri populare, străbătute de sentimentul triumfului şi bucuriei colective. Erau martirii, a căror copleşitoare iubire pentru Dumnezeu îi făcuse să transceandă oricare altă iubire culminînd cu încăpăţînata iubire pentru propria viaţă. Erau marii episcopi, convertiţi spectaculos, a căror dragoste de Dumnezeu, de Adevăr, îi făcuse (ca pe Augustin) să aducă o întreagă cultură precreştină din trecutul lor tumultuos în slujba Bisericii catolice. Acesta era rolul graţiei : ea dăruia

> libertatea... ocrotită şi întărită prin darul perseverenţei, ca această lume, cu toate iubirile ei profunde, cu toate pericolele şi nenumăratele ei căi de a cădea în păcat, să fie învinsă[23].

Principalul motiv al succesului repurtat de Augustin în epocă se datora faptului că el se arăta un egalitarist mult mai consecvent decît Pelagius. Pelagius dorise să elimine compartimentarea tot mai pronunţată a Bisericii în credincioşi de rangul întîi şi credincioşi de rangul al doilea. El insista că toţii creştinii erau capabili de a fi perfecţi, trebuiau

aşadar să-şi dea silinţa să devină perfecţi. Pelagius urmărea să atenueze distincţia dintre laici şi călugări, transformînd toţi creştinii în asceţi pioşi.

Dimpotrivă, Augustin recunoştea că Biserica creştină devenise o instituţie complicat diferenţiată. Nu toţi creştinii puteau fi perfecţi, totuşi fiecare creştin era egalul celorlalţi, deoarece cu toţii depindeau în mod egal – şi absolut – de graţia divină. În opinia lui, doctrina alegerii divine constituia o sursă de mîngîiere pentru cei umili şi un ferm avertisment pentru cei trufaşi. S-a pronunţat, de pildă, cu fervoare lirică în favoarea fecioarelor Bisericii – grupuri de femei evlavioase ce proliferaseră în toate comunităţile creştine. Fecioarele aveau o importanţă deosebită pentru contemporani. În multe biserici, ele şedeau în strană, în spatele unui paravan de marmură albă strălucitoare, ce părea să simbolizeze puritatea de stîncă oferită lor şi comunităţii creştine de gestul renunţării sexuale. Dar Augustin reamintea totodată fecioarelor că unele dintre cele mai de seamă martire ale Bisericii din Africa de Nord fuseseră femei măritate şi mame de copii. Sărbătorirea lor le arătau, fără echivoc, ca aparţinînd categoriei „aleşilor". Călugăriţele trebuiau să-şi amintească mereu acest lucru. Nu virginitatea le va deschide porţile cerului, ci doar iubirea pentru Cristos, inspirată de graţia care insuflase femeilor măritate, *matronae* precum Perpetua şi Crispina, puterea să înfrunte moartea. Aceeaşi graţie era încă prezentă, chiar dacă într-un chip mai umil, în fiecare membru căsătorit al congregaţiei sale[24].

Într-adevăr, Biserica catolică reprezenta o comunitate unită tocmai pentru că era o comunitate de păcătoşi. În scrierile lui Augustin împotriva pelagienilor putem întrevedea societatea laică a propriului său veac şi a multor secole următoare, societate

> care se lasă în voia poftelor trupeşti, fie şi înlăuntrul legăturilor conjugale cuviincioase, nu numai pentru a zămisli urmaşi, ci chiar pentru propria desfătare. Care răspunde ofenselor altfel decît cu deplină stăpînire... care arde uneori de dorinţa de răzbunare... care se agaţă de bunurile proprii. Care face milostenie, dar nu cu mare dărnicie. Care nu-şi însuşeşte proprietatea altora, dar şi-o apără pe a sa: măcar de-ar face-o înaintea episcopului, dar preferă să se judece în faţa lumii... şi care, din aceste pricini, se socoate nevrednică, iar pe Dumnezeu plin de slavă[25].

Cu adevărat plină de slavă pe pămînt era Biserica catolică, în ciuda cusururilor membrilor ei luaţi fiecare în parte. Căci fără botezul catolic – Augustin era convins – părea de neconceput (cel puţin pentru raţiunea umană) că Dumnezeu va acorda iertarea păcatului originar care îi făcuse

pe toţi oamenii egali între ei, dat fiind că erau cu toţii egal înstrăinaţi de Dumnezeu. Astfel, Biserica trebuia să fie cu adevărat universală. Era unicul loc pe pămînt, în care omenirea în suferinţă profundă putea spera să-şi recupereze sănătatea pierdută.

Augustin se arăta deosebit de irascibil cînd avea de a face cu grupuri pe care le percepea ca enclave autarhice, surde la mesajul universal al Bisericii catolice. Biserica era cu cerbicie prezentată de el nu numai ca singura adevărată, ci ca Biserică a majorităţii. Nu vedea nici un motiv pentru care presiunile obişnuite, prin care orice comunitate locală din perioada romană tîrzie impunea ascultarea membrilor săi, nu ar fi putut fi folosite împotriva schismaticilor şi ereticilor. Pleda, de pildă, pentru exilarea şi deposedarea de bunuri a membrilor Bisericilor rivale. Cît despre păgîni, ei erau îndemnaţi să se „trezească" pur şi simplu la realitatea faptului că alcătuiau o minoritate. Prin gura profeţilor lui Israel, lumea întreagă fusese proclamată, cu milenii în urmă, posesiunea exclusivă a lui Cristos şi a Bisericii sale:

> Cere de la Mine şi-Ţi voi da neamurile
> moştenirea Ta şi stăpînirea Ta,
> marginile pămîntului[26*].

De aici provine suprema importanţă atribuită de Augustin operei sale *Cetatea lui Dumnezeu*, pe care va începe să o scrie în anul 413, ca replică la criticile păgîne şi deziluziile creştine, generate de vestea jefuirii Romei de către Alaric. Dezastrul i-a oferit lui Augustin pretextul abordării unui subiect drag inimii sale, rezumat în titlul lucrării *Cetatea lui Dumnezeu*. Psalmul 87 (86**) numea Ierusalimul „cetate a lui Dumnezeu", despre care „lucruri măreţe s-au grăit". Ierusalim simboliza paradisul, îndepărtatul cămin al celor mîntuiţi. Asemenea Ierusalimului psalmilor (în lectura lui Augustin), Ierusalimul ceresc îşi revendica potenţialii locuitori din rîndul tuturor popoarelor. Păcatul comun îi înstrăinase deopotrivă, bărbaţi şi femei, fără deosebire de rasă, clasă socială şi nivel cultural, în egală măsură virtuali damnaţi, de Ierusalimul ceresc. Cu toţii erau chemaţi, cu imparţialitate absolută, să revină la adevărata lor casă. Printr-o strălucită demonstraţie de cunoaştere

---

* *Psalmii* 2,8. Traducerea citatelor din Biblie s-a făcut după ediţia românească *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1991 (n.r.).

** Numerotarea psalmilor diferă în ediţia românească a Bibliei (n.r.).

a filozofiei şi literaturii păgîne, Augustin a creat deliberat pentru cititorii săi un tărîm comun, astfel încît, o dată îndepărtate obstacolele şi eliminate controversele, ei să nu mai poată invoca nici o scuză pentru refuzul de a se strămuta de pe această zona comună în sînul Bisericii catolice, devenind astfel potenţiali locuitori ai paradisului.

Desigur că nu toţi s-au conformat. O scrisoare recent descoperită ne dezvăluie corespondenţa purtată de Augustin, către sfîrşitul vieţii, cu Firmus, cetăţean de vază din Cartagina. Firmus luase parte la lecturile de după-amiază din *Cetatea lui Dumnezeu*, ajungînd chiar pînă la cartea a X-a. Cunoştea literatura creştină mai bine decît îşi cunoştea propria soţie. Totuşi soţia sa primise botezul, în timp ce Firmus era nebotezat. Prin comparaţie cu ea – scria Augustin – el, Firmus, în ciuda culturii şi chiar a simpatiei sale faţă de creştinism, se scălda în ape tulburi, atîta vreme cît refuza botezul:

> Căci la ce s-a vrut bună această carte? Nu ca oamenii să-şi găsească desfătare în arta ei, nici să afle din ea lucruri necunoscute lor înainte, ci ca ei să fie încredinţaţi de Cetatea lui Dumnezeu – să i se alăture fără întîrziere şi să stăruie pentru ea pînă la capăt: începînd mai întîi cu renaşterea [prin botez] şi continuînd apoi cu iubirea binecuvîntată[27].

Un lucru era cert. „Cetatea plină de slavă" a lui Augustin şi poarta ei de intrare în lume, Biserica catolică, nu era un loc strîmt, ci o „cetate" pentru toate veacurile şi toate ţinuturile:

> Pe suprafaţa pămîntului, locuită de o mulţime de neamuri diferite, deosebite la vremea lor prin numeroase obiceiuri, credinţe, graiuri, oştiri şi straie, au vieţuit totuşi dintotdeauna doar două tabere de oameni [cei hărăziţi Cetăţii Domnului şi ceilalţi]- tabere pe care le numim „cetăţi", după cum le pomeneşte Scriptura[28].

Era o concepţie a cărei viziune şi claritate au dobîndit o semnificaţie şi o intensitate aparte pe măsură ce Bisericile apusene se pregăteau, pe cît le stătea în putinţă, să facă faţă perspectivei tot mai probabile a unei lumi fără Imperiu.

4

Virtutes Sanctorum... Strages Gentium: „Faptele sfinţilor... măcelul popoarelor"

În anul 418 d.Cr., Augustin primea o scrisoare de la Hesychius, episcop de Salona (Solun, pe coasta dalmaţiană a Croaţiei). Hesychius îi scria lui Augustin, în îndepărtata Africă, pentru a-l întreba dacă se apropia sfîrşitul lumii. Augustin i-a redat liniştea. Imperiul Roman se confruntase cu catastrofe mai grave în decursul veacului al treilea d.Cr.:

> Pentru a nu mai lungi vorba, cînd sub domnia împăratului Gallienus [253-268], barbari din toată lumea asaltau provinciile romane,

mulţi creştini crezuseră că venise sfîrşitul lumii. S-au înşelat, după cum s-a văzut. În orice caz, adăuga Augustin, în afara hotarelor Imperiului Roman se întindea o lume largă. Hristos nu avea să se reîntoarcă pînă cînd Evanghelia Sa nu va fi ajuns la neamurile păgîne îndepărtate:

> Domnul nu i-a făgăduit [bisericii catolice] doar pe romani, ci toate seminţiile lumii[1].

Se prea poate ca detaşarea calmă a lui Augustin faţă de dificultăţile curente ale Imperiului să nu-i fi adus mîngîiere episcopului din Salona. Pentru Hesychius, ca pentru mulţi alţi creştini ce aparţineau epocii postconstantiniene, o lume fără Imperiu era de neconceput.

Perspectiva unei lumi fără Roma devenea totuşi, în Britannia, Gallia şi Spania, din ce în ce mai palpabilă. Perioada de pace se încheiase o dată cu invaziile declanşate în 406. Într-un contrast evident cu epoca lui Diocleţian şi Constantin, pe la anul 430 devenise destul de limpede că, dacă haosul era să fie urmat, încă o dată, de o perioadă de reconstrucţie, ea nu va datora nimic statului roman. Aparatul militar şi fiscal asociat reformei Imperiului din secolul al IV-lea eşuase jalnic în apărarea graniţelor. Occidentul se destrăma, transformîndu-se într-un mozaic de

regiuni separate. Gallia meridională, din jurul Marsiliei şi Arles, Italia şi Africa (pînă la catastrofala cucerire vandală din 429-439) rămăseseră provincii „imperiale". Vreme de trei sferturi de secol, pînă la abdicarea resemnată a ultimului împărat, Romulus Augustulus, din anul 476, Italia şi Provence constituiau o prelungire a vechiului sistem în Mediterana occidentală – a stabilităţii imperiale, atît de firească încă pe tot cuprinsul părţii de răsărit a Imperiului. Dacă „noua Romă" era Constantinopolul, atunci Ravenna, capitala Imperiului de Apus din nordul Italiei, reprezenta în mare măsură un „mic Bizanţ".

În restul Europei Occidentale, s-a conturat o situaţie cu totul diferită. Achiziţiile apusene se caracterizaseră dintotdeauna printr-un provincialism accentuat. Veacuri de-a rîndul, elitele locale profitaseră, identificîndu-se cu suprastructura administrativă sistemului imperial. Dar o dată ce sistemul a încetat să le mai protejeze, ceea ce a contat mai mult erau loialităţile locale, consacrate de secole de pace romană. Dacă elitele Britanniei, Galliei şi din întinsa Spanie subcontinentală sperau să-şi păstreze caracterul de *romani* – adică, să-şi menţină într-o anumită măsură poziţiile deţinute sub domnia lui Constantin şi a succesorilor lui – trebuiau să înveţe să trăiască într-o lume în care Roma era ca şi inexistentă, acceptîndu-i pe dispreţuiţii „barbari" drept parteneri, ba chiar drept stăpîni.

Un aspect într-adevăr remarcabil al istoriei occidentale din secolul al V-lea stă în tenacitatea cu care *romani* din numeroase regiuni şi-au reconsolidat poziţiile în conjunctura postimperială. Poate că nu venise încă sfîrşitul lumii, după cum se temuse episcopul Hesychius; dar în multe regiuni, s-a stins de-a lungul veacului al V-lea *o* întreagă „lume" – o organizare socială şi religioasă specifică, pe care mulţi creştini instruiţi ajunseseră să o considere ca venind de la sine. În locul ei, s-a ridicat o lume în care aristocraţia provincială romană se străduia să-şi menţină autoritatea locală prin convieţuirea anevoioasă cu căpeteniile războinice de sorginte non-romană.

Vastele orizonturi dorite de Imperiul creştin de după Constantin s-au pierdut irevocabil. Să urmărim un exemplu: Hidatius (circa 397-470) provenea din Galicia. La vîrsta de 10 ani, el vizitase împreună cu mama sa Ierusalimul, unde băiatul a fost chiar prezentat Sfîntului Ieronim. Dar totul se petrecea în anul 407 d.Cr. La data redactării *Cronicii* sale, în anul 455, Hidatius era de aproape douăzeci de ani episcop în Chaves, pe coasta atlantică din nordul Spaniei. El fusese martorul unui sfîrşit de epocă şi trăia izolat

în Galicia, la marginea lumii... nefiind scutit de nenorocirile acestor vremuri de restriştе... [greu încercate de] puterea ereticilor, la care s-au alăturat necazurile provocate de triburile vrăjmaşe.

Îi era dat să întîlnească numai cîţiva pelerini din Ţara Sfîntă, care nu erau nici măcar în stare să îi comunice data morţii lui Ieronim. Hidatius consemna totuşi că Braga, o aşezare învecinată, fusese jefuită de o armată vizigotă în căutare de prăzi uşoare : „deşi săvîrşită fără vărsare de sînge, [jefuirea grosolană a oraşului roman] fusese destul de dureroasă". A fost, continua el, „aproape o retrăire", în ţinutul său vitregit, a tragicei distrugeri a vechiului Ierusalim[2].

Sfîrşitul păcii romane şi pierderea largilor orizonturi asociate Imperiului creştin erau evenimente îndeajuns de chinuitoare pentru un om ca Hidatius. Dar şi mai dureroasă era conştiinţa sporită a faptului că societăţile regionale, desprinse de Imperiu, îşi puteau menţine un nivel de stabilitate, ba chiar de prosperitate, cu condiţia să ajungă la un oarecare *modus vivendi* cu barbarii. Dar aceasta presupunea că aşa-zişii *barbari*, stereotipul *outsider*-ilor în reprezentările Imperiului Roman, trebuiau acceptaţi, într-un fel sau altul, ca *insider*-i, iar un asemenea lucru era greu de conceput.

Romanii preferau să se refere la barbari în termeni proprii literaturii clasice. Proprietarii galici notau despre vizigoţi şi burgunzi că erau bărbaţi „în veşminte ponosite, cu blănuri îngrămădite pe umeri" – aşadar, oameni care nu se îmbrăcau precum romanii în mătăsurile civilizaţiei, ci în materialele brute ale naturii sălbatice. Cei care îi urmau erau războinici din naştere. Complicatele lucrături de aur în *cloisonné* de pe scuturi le „arătau în acelaşi timp bogăţia şi ocupaţia favorită [războiul]"[3]. Descrierile sugerau că barbarii erau populaţii complet străine, ce păreau să fi venit de nicăieri : ei nu puteau spera să deţină vreun rol în structura tradiţională a societăţii romane, şi chiar dacă l-ar fi avut, atunci ar fi fost numai „aliaţi" subordonaţi Romei, şi nicidecum parteneri sau potenţiali stăpîni. Era mai lesne ca barbarii să fie etichetaţi în asemenea termeni conservatori decît să se accepte că mulţi dintre ei erau pur şi simplu *potentes*, noii „oameni ai puterii" – romani „alternativi" care, după criteriile laxe ale epocii postimperiale, deveniseră aproape romani.

În realitate, atît aristocraţiile locale, cît şi barbarii cu care se confruntau locuitorii provinciilor apusene reprezentau în egală măsură produsul realizărilor noului Imperiu al lui Constantin şi urmaşilor săi. Imperiul secolului al IV-lea avusese nevoie de slujbaşi fideli şi înclinase să îi

prefere pe cei ce nu împărtăşeau valorile şi inhibiţiile aristocraţiei funciare tradiţionale. Mai ales soldaţii erau insistent încurajaţi să se constituie într-o clasă aparte – să-şi cultive alteritatea şi agresivitatea. Vreme de peste un secol, armatele imperiale fuseseră recrutate din zonele de frontieră, unde distincţia dintre „romani" şi „barbari" era aproape imperceptibilă. Decisivă era loialitatea – loialitatea necondiţionată faţă de statul roman, rezumată în jurămîntul solemn al soldatului înaintea împăratului, „un zeu întrupat"[4]. Sub numele de *viri militares*, oameni de arme, „romanii" şi „barbarii" se regăseau pe picior de egalitate în cadrul armatei romane. Erau slujitorii deopotrivă emblematici şi privilegiaţi ai puternicului stat roman; se simţeau în aceeaşi măsură îndreptăţiţi în aspiraţia lor către avere şi rang prin *cingulum militiae*, centura grea din aur (adesea confecţionată în atelierele imperiale din Constantinopol, într-un stil ce împrumutase ceva din splendoarea artei barbare din Asia centrală şi din regiunea Dunării), care îi deosebea de civili.

Chiar şi după invazii, grupurile „barbare" au continuat să primească tratamentul rezervat odinioară soldaţilor imperiali. În anul 418, vizigoţii au fost aşezaţi de către autorităţile imperiale în regiunea Bordeaux, iar în anul 443 burgunzilor le-au fost alocate garnizoane între Ronul mijlociu şi Saône. Detaşamente ale cavaleriei alane au fost staţionate în bazinul Loarei, la mică depărtare de ţărmurile neliniştite ale Britanniei. După cît ne putem da seama, pînă şi piraţii saxoni, statorniciţi în enclave de-a lungul Tamisei, sosiseră în urma unui acord de apărare a Britanniei. Constituiau cu toţii întruchipări lesne de recunoscut ai aşa-numiţilor *viri militares* ai epocii trecute. Nu erau invadatori din „spaţiu" şi nu-şi dobîndeau pămînturile doar prin cucerire. Aşezarea lor era ultima moştenire a politicii „dezbină şi stăpîneşte", transmisă provincialilor de Imperiul în declin.

Aşa-zisele „colonizări barbare" nu au suscitat astfel seisme majore. De pildă, vizigoţii din valea Garonnei n-au reprezentat niciodată mai mult de 1/60 din totalul populaţiei regiunii. De fapt, coloniştii barbari nu erau în mai mare măsură ostentativi decît fusese personalul militar staţionat la graniţă, fiind dispuşi în aşa fel încît să se confunde cît mai mult cu soldaţii romani. Li se ofereau pămînturi ca unor veterani. Aveau acces la producţia agricolă asemenea soldaţilor obişnuiţi, încartiruiţi în rîndul populaţiei civile. Prin alte părţi, garnizoanele locale colectau o parte din taxe pentru uzul propriu.

Exista însă o diferenţă fundamentală. Colonizările barbare reconstituiau în cele mai fertile ţinuturi mediteraneene, unde aristocraţia rurală

romană era cel mai adînc înrădăcinată, o stare de lucruri proprie altminteri numai provinciilor militarizate din nordul îndepărtat. În mari părţi din Gallia, Spania şi, în cele din urmă, după anul 476, în Italia, militari de origine non-romană deveniseră membrii de vază ai comunităţilor locale, în măsură să concureze cu *romani* în condiţiile fixate de ei. Şi-au fructificat privilegiile militare în cîştiguri romane solide – proprietăţi, clienţi şi sclavi – etalate printr-un stil de viaţă roman. Departe de a rămîne căpeteniile înfăşurate în blănuri ale cetelor războinice nomade, vizigoţii şi burgunzii au devenit la scurtă vreme imposibil de deosebit de vecinii lor, civilii romani. În vilele lor se întîlnea acelaşi mozaic, erau înmormîntaţi în sarcofage de marmoră identice, plecau la vînătoare îmbrăcaţi în aceleaşi veşminte – în pelerină şi pantaloni, cu semnul crucii marcat pe crupa cailor. Marea masă a celor de rînd, de care depindea forţa militară a conducătorilor, şi-a păstrat cu siguranţă anumite obiceiuri populare: bărbatul care fura un cîine într-un sat burgund trebuia să-şi ispăşească vina sărutîndu-i posteriorul în public[5]. Totuşi nici ei nu se deosebeau prea mult de ţăranii romani. După spusele regelui ostrogot Teodoric (493-526), succesorul lui Romulus Augustulus în Italia: „Un adevărat got doreşte să fie asemenea unui roman; doar un roman denaturat şi-ar putea dori să se asemene unui got"[6].

În societatea romană, „barbarii" nu se mai defineau prin loialitatea faţă de împăratul îndepărtat. Vizigoţii sau burgunzii îşi dobîndeau privilegiile servind în armata propriului rege. Toulouse a vizigoţilor, aclamat drept „o nouă Romă", şi Vienne al burgunzilor constituiau bazele gărzilor locale, care se erijau în armatele unor *gentes* separate, triburi distincte, fidele unor regi diferiţi.

Viaţa ar fi fost mai uşoară în Occidentul postimperial, dacă respectivele *gentes* – aşa-numitele „triburi" – s-ar fi prezentat aşa cum le-au conceput iniţial cercetătorii moderni: grupuri compacte, bine definite, nimic mai puţin decît strămoşii naţiunilor europene moderne. În realitate, serviciul activ într-o anumită armată – şi nu originea etnică în sine – definea apartenenţa la o anume *gens*. Iar regii aveau prea mare nevoie de soldaţi ca să mai fie preocupaţi pe cine anume înrolau în armatele lor. Probabil că în fiecare armată predomina un grup barbar de la care provenea numele întregului. Dar trupele celor mai mulţi conducători barbari erau similare „Companiilor libere" din Războiul de o sută de ani – bande pestriţe, strînse laolaltă de ambiţioşi impresari ai violenţei.

Era o perspectivă îngrijorătoare. Armatele barbare constituiau locul în care romanii îşi puteau pierde complet identitatea, servind unui rege „barbar". Asemenea armatei otomane sau cazacilor din sudul Rusiei,

gărzile secolului al V-lea erau un refugiu pentru renegaţii de tot soiul – de la sclavi fugari pînă la nobili de ţară romani al căror gust pentru violenţă nu era satisfăcut de plăcerea vînătorii. Dezicerea de valorile civile tradiţionale ale elitelor romane era iminentă, hrănită fiind de nenumăratele relatări ale unor *romani* care găseau că „barbarii" nu reprezentau o problemă, ci o oportunitate.

Într-adevăr, momentul de maximă ameninţare pentru segmente influente ale populaţiei romane a survenit o dată cu estomparea evidentă a antagonismului dintre barbari şi romani, căci primii erau la rîndul lor creştini convinşi. Vizigoţii, mai ales, îmbrăţişaseră credinţa creştină, cum se cuvenea militarilor, în perioada de glorie a Imperiului din timpul domniei lui Constanţiu al II-lea şi Valens. La acel moment, ei adoptaseră forma de ortodoxie consacrată în provinciile danubiene, retrospectiv numită „arianism". Dar vremurile se schimbaseră şi arianismul încetase să mai fie în vogă. Ajunşi în Gallia, vizigoţii erau deja etichetaţi drept eretici „arieni", aşadar intolerabili pentru creştinii catolici „niceeni".

Majoritatea suveranilor barbari preferau să nu-şi impună convingerile. Rareori îi persecutau pe catolici, dar împărtăşeau acelaşi limbaj religios. Departe de a fi simple creaturi sălbatice, regii vizigoţi, burgunzi şi vandali considerau că sînt în stare să recunoască doctrina „justă". Curţile lor era frecventate de clerici arieni educaţi, vorbitori de latină. Vizigoţii atribuiau cu mîndrie victoriile lor armate propriei ortodoxii „ariene". Vandalii au mers şi mai departe: îi exilau pe episcopii catolici „eretici", aplicîndu-le exact aceleaşi legi pe care Augustin le susţinuse stăruitor în favoarea Bisericii catolice!

Nesiguranţa continuă generată de aceste alternative a contribuit hotărîtor la procesul prin care creştinismul catolic din bazinul occidental al Mediteranei a ajuns să se perceapă în termeni fără echivoc ca o religie în defensivă. Privind retrospectiv, Grigore de Tours (538-594), episcop catolic de la sfîrşitul secolului al VI-lea, descendent al unei familii senatoriale romane din Auvergne, vedea secolul al V-lea ca pe o perioadă de confruntări dramatice. Ca în zilele vechiului Israel, *virtutes sanctorum*, „faptele sfinţilor", se desfăşurau pe un fundal caracterizat de *strages gentium*, de „măcelul popoarelor"[7].

Creştinismul nu se statornicise în Gallia de mult timp, dar cîştigase deja teren în oraşe; iar în secolul al V-lea, oraşele Galliei şi majoritatea oraşelor Spaniei s-au dovedit, graţie fortificaţiilor, punctele-cheie din regiunile disputate. Ziduri trainice, în mare parte înălţate în vremurile tulburi din veacul al III-lea d.Cr., împrejmuiau acum nucleul compact

al oraşelor clasice, odinioară răsfirate. Zidurile oraşului Clermont, de pildă, înconjurau doar trei hectare din ceea ce fusese un oraş deschis, cu o suprafaţă de 200 de hectare. Cu excepţia utilizării ocazionale a forturilor ridicate pe coline în perioada preromană, vilele rurale, fundamentele puterii aristocratice, rămăseseră lipsite de protecţie. În contrast cu regiunea rurală vulnerabilă, oraşele fortificate ieşeau în evidenţă ca simboluri durabile ale securităţii şi autorităţii romane.

Zidurile şi episcopii alcătuiau o legătură indisolubilă. Cele mai preţuite *virtutes*, fapte miraculoase ale sfinţilor, din veacul al V-lea erau cele prin care fuseseră salvate zidurile oraşelor. În anul 451, hunii lui Attila se îndreptau către Loara. Locuitorii din Orléans s-au adresat episcopului lor Annianus:

> El i-a sfătuit să se roage în genunchi şi să implore, cu lacrimi în ochi, ajutorul Domnului... „Staţi de veghe la ziduri [zise el] să vedeţi dacă Domnul, în mila sa, ne va ajuta."... După ce şi-au încheiat rugile, bătrînul i-a îndemnat încă o dată, pentru a treia oară, să-şi îndrepte privirile dincolo de ziduri. În depărtare, ei au zărit înălţîndu-se un nor de praf [cavaleria romană a lui Aetius împreună cu o armată vizigotă soseau să elibereze oraşul]... „Iată ajutorul trimis de Domnul." Zidurile se zguduiau deja sub loviturile de berbec[8].

Esenţial nu era doar ca zidurile să reziste. Soarta fiecărei regiuni depindea de moralul locuitorilor din centrele ei urbane. Pe lîngă marile invazii, ocazionale şi înfricoşătoare (precum cele asociate cu Attila), majoritatea conflictelor armate din Gallia secolului al V-lea erau iniţiative la scară mică. Controlul unor regiuni întregi era decis printr-un război al nervilor, şi nu de confruntări de mare anvergură. Mici cete bîntuiau ţinuturile rurale, „pustiind cîmpurile, distrugînd pajiştile, smulgînd viile şi zdrobind aracii de măslini". Scopul lor era de a provoca suficiente daune pentru a-i determina pe liderii locali să chibzuiască serios înainte de a opune rezistenţă în continuare: fie vor plăti tribut, fie îşi vor deschide porţile unui nou stăpîn[9].

Îndeosebi orăşenii erau vulnerabili la asemenea tactici de intimidare. Ei aveau nevoie de conducători pe care să se bizuie, care să îi îmbărbăteze şi care să atenueze efectele nocive ale atacurilor vindicative de proporţii mici. I-au găsit în episcopii creştini. Caracterul pregnant colectiv al bisericilor creştine, a cărui cristalizare am urmărit-o în cadrul oraşelor din secolul al IV-lea, contrasta flagrant cu aristocraţia laică scindată şi uşor de dezbinat. Biserica locală devenise „liantul" care ţinea laolaltă populaţii întregi. Acţiunile caritabile ale Bisericii

ameliorau efectele foametei şi ale asediilor. Reuşeau chiar să îi ţină în loc pe ţărani, prin răscumpărarea şi returnarea ţăranilor dependenţi captivi – dintre care mulţi se poate să fi profitat de frămîntările vremii pentru a evada – stăpînilor de drept. În calitatea sa de episcop de Arles, Cezar (470-542) a răscumpărat şi readus acasă mii de ţărani dezrădăcinaţi. Ornamentele din argint ale catedralei sale fuseseră topite pentru finanţarea actelor de caritate:

> Şi astăzi, se pot vedea pe stîlpii şi paravanele altarului urmele de topor, de unde fuseseră îndepărtate podoabele de argint ale coloanelor[10].

Mai important era faptul că edificiile bisericeşti exprimau strădaniile zilnice ale oraşelor de a supravieţui şi de a fi percepute ca supravieţuind. Între episcopii Galliei se desfăşura o competiţie pentru înălţarea de bazilici cît mai somptuoase în enclavele fortificate ale oraşelor şi la periferiile urbane, unde drumurile romane erau străjuite de morminte venerabile. În acea perioadă, la Lyon au fost construite cinci biserici. Episcopii din Tours şi Clermont se întreceau să clădească biserici în care începeau mai mult de o mie de credincioşi. În timpurile cînd construcţiile laice stagnau, aceste biserici semnificau o concentrare de bogăţie şi energie colectivă care dezmintea categoric afirmaţia că în Gallia sosise sfîrşitul lumii. În condiţii de minimă siguranţă, era evident că o provincie romană era în stare să-şi împodobească oraşele cu noi construcţii opulente asemănătoare unor uriaşe cutii cu nestemate. În aceste biserici, lumina zilei era absorbită de strălucirea nepămînteană a mozaicurilor aurite şi a marmorei multicolore. Evocau un crîmpei din paradis tuturor celor ce le păşeau pragul. Grigore de Tours scria despre bazilica din oraşul său natal Clermont:

> În ea, simţi frica de Dumnezeu şi o măreaţă strălucire, iar cei ce se roagă simt adesea că înspre ei adie o miresmă de o neasemuită dulceaţă şi aromă. În jurul altarului pereţii sunt îmbrăcaţi în ornamente din mozaic şi felurite soiuri de marmoră[11].

Epoca marilor bazilici cultiva pietatea marilor adunări. În Gallia şi Italia, practicile de ispăşire a păcatului, bine cunoscute tuturor comunităţilor creştine, au îmbrăcat o formă pronunţat colectivă. Penitenţele în grup, asociate cu rugăciuni de intercesiune, instituiau o disciplină menită să estompeze sentimentul generalizat de *sauve qui peut*. Rugile penitenţiale adunau într-un loc, vreme de ceasuri, mare parte din populaţia locală. Procesiunile Rogaţiilor, iniţiate de episcopul Mamertus de Vienne, pe la 470, au fost curînd adoptate de către colegii săi.

Rogațiile* strîngeau o întreagă populație urbană și nivelau diferențele dintre săraci și bogați – sperîndu-se, astfel, să se împiedice tendința celor înstăriți de a pleca în zone mai sigure; făceau din orașele mici o „singură frăție de suplicanți înlăcrimați"[12].

Dar inițiativele colective nu erau invariabil încununate de succes. La Paris, Sfînta Genoveva fusese aproape înecată în Sena, fiind considerată o „falsă profetesă", vrăjitoare și idolatră, pentru că solicitase cetățenilor să rămînă locului cînd hoardele hune răvășeau cîmpiile din Champagne. Împreună cu femeile măritate ale orașului, ea a vegheat noaptea în principalul baptisteriu al orașului[13]. Oamenii obișnuiau să se adune în jurul unui episcop care pretindea că vorbește în numele morților din trecutul orașului. Morții sacri erau reprezentarea cea mai familiară și mai proeminentă a credinței colective. Martirii locali și oamenii sfinți, ale căror morminte erau vizitate frecvent, data morții lor fiind comemorată prin ceremonii periodice, erau „con-cetățeni", pentru că odinioară sfinții se rugaseră în bisericile locale pentru creștinii din orașul „lor". Se presupunea că încă mai făceau acest lucru: că spiritul le stăruia în preajma mormîntului.

Imaginea solidarității, inspirată de grija plină de iubire a sfinților față de „familia lui Dumnezeu", era accentuată prin utilizarea unor termeni cu substrat civic semnificativ. Sfinții erau la rîndul lor lideri: erau *patroni*, „sfinții patroni". Semnificau „patronul" – *le patron, il padrone*, fiind percepuți ca persoane puternice și influente. *Suffragia*, „sufragiile" lor, – cuvintele rostite în numele propriilor clienți – cîntăreau greu la îndepărtatele curți ale cerurilor. Membri ai „Senatului celest", sfinții erau aristocrați invizibili. Ei pretindeau *reverentia*, semne cvasipublice de respect din partea clienților fideli.

Pe la 460, cînd devenise clar că puterea imperială nu mai avea nici o șansă de a se impune dincolo de nordul văii Ronului, episcopul Perpetuus a început să acorde o importanță crescîndă mormîntului oarecum anost al Sfîntului Martin de Tours. Tours era situat într-un spațiu al nimănui, într-un vid privilegiat, dar incert din punct de vedere politic, între regatul vizigot din sud și provinciile lipsite de direcție din nordul Galliei. Acolo a fost clădită acum o uriașă bazilică, obiectiv de pelerinaj. Inscripțiile de pe mozaicurile ce ilustrau miracolele înfăpuite de Martin povesteau vizitatorilor din toată Gallia faptele lui Martin și ceea ce *potentia*, puterea sa perpetuă de a tămădui și pedepsi, putea să

* Procesiune ce a apărut în secolul al V-lea; în timpul ei se rostesc rugăciuni pentru binecuvîntarea recoltelor și animalelor (n.r.).

săvîrşească pe mai departe. Era un mesaj reconfortant. În curtea din jurul mormîntului, posedaţii gemeau, ridicîndu-şi din cînd în cînd vocile într-un ţipăt de neînţeles în greacă şi hună, amintind parcă de lumea largă şi plină de pericole, în care *virtutes*, puterea netăgăduită a sfinţilor „patroni", coexista cu frămîntările neliniştitoare ale seminţiilor străine[14].

În secolul al V-lea, aristocraţia latifundiară a Galliei (printre ai cărei strămoşi se regăseau numeroşi păgîni) a preluat conducerea Bisericii. Dintre toate experimentele de guvernare ce au caracterizat acest secol volatil, „aristocratizarea" Bisericii din Gallia a fost cel mai durabil, aruncînd oraşele în mîinile unor oameni versaţi în exercitarea puterii în stil roman. Prin comparaţie cu tenacele dinastii episcopale de *romani*, ce şi-au adjudecat pentru încă două secole principalele scaune episcopale din sudul Galliei şi al Spaniei ca pe un apanaj al lor de necontestat, regatele barbare s-au dovedit un fenomen evanescent. Adevărata hartă a Galliei şi Spaniei postimperiale a fost trasată de reţeaua oraşelor episcopale.

Drept consecinţă, Gallia a început să se deosebească foarte mult de Italia, de nordul Africii şi de Imperiul de Răsărit. Episcopii ei îşi porneau cel mai ades cariera direct „de la vîrf"; nu se ridicaseră parcurgînd treptele intermediare ale ierarhiei ecleziastice, şi, cu toate că procesul nu întrunea întotdeauna asentimentul general, el încredinţa cel puţin bisericile în seama celor care ştiau ce voiau şi ce voiau ceilalţi de la ei. Un exemplu bine cunoscut este cel al lui Sidonius Apollinaris (430-480), devenit episcop de Clermont în anul 470, după o lungă carieră de politician şi scriitor. Solicitat să justifice alegerea unui episcop provenind din rîndurile aristocraţiei pentru scaunul vacant de la Bourges, el s-a conformat cu multă plăcere. Un episcop provenit din rîndul clerului ar fi iscat numai gelozii. Un călugăr ar fi constituit, negreşit, un candidat admirabil; dar călugărul e deprins să se roage la Dumnezeu pentru mîntuirea sufletelor, „nu să judece în chestiuni lumeşti pentru siguranţa trupurilor noastre". Simplicius, fiu şi ginere de foşti episcopi, era alegerea ideală. El a construit o biserică în oraş şi a ţinut piept vizigoţilor:

> În nenumărate rînduri... el a apărat interesele oraşului înaintea regilor înveşmîntaţi în piei şi a împăraţilor cu robe purpurii.

Bourges avea nevoie de un astfel de om. „Cîţiva preoţi au cîrtit pe la colţuri", mai adăuga Sidonius; dar aceasta era de aşteptat[15].

Sidonius era un ilustru reprezentant al categoriei descrise mai sus. El marca sfîrşitul unei generaţii. Particularitatea Galliei nu rezida

neapărat în episcopatele ei aristocratice: *katholikos*, capul Bisericii armene, provenea dintr-o unică familie nobilă și chiar apărea la altar, oficiind euharistia, costumat în caftanul din blană de vulpe al unui potentat armean[16]! Un factor mai important ni se pare faptul că evoluția menționată a coincis cu o revoluție religioasă. Mulți dintre episcopii aristocrați s-au călugărit. Indivizi plasați în demnități înalte tocmai pentru a-i reasigura pe cei păstoriți că nimic nu se schimbase în Gallia romană afirmau, învestiți cu autoritatea funcției episcopale, că totul se schimbase în ceea ce-i privea.

Astfel se explică rolul decisiv al comunităților monahale întemeiate la Marsilia și Lérins. În secolul al V-lea d.Cr., Marsilia redevine ceea ce fusese în momentul întemeierii ei din secolul al V-lea î.Cr. Ea forma un cap de pod al comerțului din Mediterana, împresurat de ținuturile tulburi ale Galliei continentale. Aici a sosit în anul 415 Ioan Cassian (360-435), călugăr vorbitor de latină din Dobrogea, care trăise zeci de ani în Egipt. Scrierile sale au pus o întreagă lume la îndemîna cititorilor galici. Încă o dată, prin *codex*, Occidentul intră în contact cu cele mai îndepărtate colțuri ale lumii creștine răsăritene. Scrierea *Așezămintele mănăstirești*, compusă în anul 420, conține relatări despre viața monahală din Egipt, menite să corijeze experimente locale excesiv de zeloase. Lucrarea *Convorbiri*, din anul 426, face cunoscute învățături spirituale, sub forma unor conversații purtate de el cu marii înțelepți ai deșertului, în timp ce se afla în Egipt[17].

Și mai importantă în epocă era mănăstirea de pe insula din Lérins, față în față cu Antibes, fondată în anul 400 de Sfîntul Honoratus. Lérins era un avanpost al sălbăticiei Egiptului, în apropierea colinelor scăldate de soare din Alpii Maritimi. Era o insulă a lui Circe de unde tinerii de neam ieșeau transformați. Mulți dintre cei ce soseau pe insulă nu rămîneau acolo prea mult timp. Reveneau în lume, după un episod de căutare a rigorii ascetice, pentru a deveni episcopi în Provence. O serie de episcopi din Arles, mai ales Hilarius (430-449) și mai tîrziu Cezar, au făcut din Arles, centrul continuității puterii romane în Gallia, o colonie a Mănăstirii Lérins. În anul 434, opt scaune episcopale din sudul Galliei erau deja ocupate de membrii facțiunii originare din Lérins. „Capitalul" spiritual acumulat pe insulă era „împrumutat cu dobîndă" unui număr tot mai mare de biserici.

Disciplina monahală din Lérins avea menirea să stîrpească definitiv rădăcinile mîndriei lumești în tinerii de spiță nobilă. Asemenea severei perioade de noviciat iezuit de mai tîrziu, Lérins trimitea în lume tineri

zeloşi de 30 de ani, din familii bune, capabili întru totul să mînuiască vechile arte ale retoricii şi guvernării, dar într-un chip nou şi pentru o cauză înaltă, diferită. Transformarea ordinii anterioare începea cu trupul. Faţă de confortul aristocratic de dinainte, trupul era supus unei preschimbări radicale – părul bogat era tuns scurt, fluxul traiului îndestulat secat prin posturi penitenţiale, iar privirea mîndră şi pasul trufaş de conducător „înnăscut" al societăţii galice erau moderate de disciplina monastică a umilinţei: iată cum se pregătea corpul pentru o nouă activitate publică.

Germanus (Germain), episcop de Auxerre între anii 407 şi 437, fusese funcţionar imperial. Ajuns episcop, „s-a schimbat deodată din rădăcini". Schimbarea transpărea din întreaga sa înfăţişare. O cămaşă aspră de păr, un pat clădit pe-un morman de cenuşă şi, mai presus de toate, o pungă de piele cu moaşte ale sfinţilor atîrnată la gît – trupul lui Germanus nu era nicicînd părăsit de atingerea suferinţei şi sfinţeniei. Mortificarea l-a învăluit într-o aură de privaţiuni necunoscute pînă atunci, care l-au rupt de trecutul său. Totuşi, rupîndu-se Germanus în acest chip radical, trecutul lui a devenit inocent. Se integra în prezentul său de episcop într-o manieră hotărîtă de dinainte:

> Studiul elocvenţei îl pregătise pentru preoţie, ştiinţa legilor îl pregătise pentru lucrări virtuoase, iar căsătoria cu o femeie l-a îndreptat către [ulterioara] castitate[18].

În continuare, existenţa lui Germanus este înfăţişată în termenii unei energii meteorice. Biograful îl prezintă călătorind dintr-un capăt într-altul al Apusului latin, aducînd cu sine mîngîiere şi ordine. În Britannia, a botezat o armată romano-britanică, ce apoi s-a avîntat în luptă, spulberîndu-i pe saxoni în cînt de „Aleluia". Pe Loara a înşfăcat de căpăstru calul regelui Goar al alanilor, oprind în mod spectaculos coloana de cavalerie grea, trimisă de autorităţile romane pentru a reprima o răscoală împotriva taxelor. El devenise mîndria curţii imperiale din Ravenna. *Viaţa lui Germanus* a fost scrisă de un prieten al lui Sidonius, într-un moment de cumpănă, cînd acesta din urmă aflase că oraşul său natal Clermont era ameninţat de un asediu. Convingerea că, o dată disciplinate printr-un efort ascetic spectaculos, vechile abilităţi ale vieţii publice puteau reveni, într-o formă superioară, pentru a servi Bisericii catolice, constituia o emoţionantă declaraţie de credinţă.

Pînă şi aspectul episcopilor se vădea pe măsură. O nouă estetică, o gravitate romană iluminată de renunţare predomina în reprezentările sfinţilor pe zidurile marilor bazilici; toate acestea îşi găseau ecou în

emulii lor pe pămînt. Doar privindu-l pe Epifanius din Pavia, se putea vedea că el va deveni episcop :

> Obrajii îi zîmbeau... Buzele pline sporeau dulceaţa nepreţuită a vorbelor sale... Fruntea lui parcă era de ceară albă, străvezie... mîinile lui bine rotunjite cu degete prelungi aduceau desfătare celui care primea un dar de la el... Vocea-i era răspicată, dar nu aspră şi nici grosolană,... nici nu era lipsită de vlagă bărbătească[19].

Oricît de convingătoare se vor dovedi aceste imagini ale episcopului în vremurile de mai tîrziu, nu toată lumea îi idealiza pe episcopii galici. Episcopul Romei, papa Leon (440 - 461) considera acţiunile discreţionare ale unui om precum austerul Hilarius de Arles - care îşi consolidase o mare dioceză cu ajutorul unor prieteni laici influenţi - nimic altceva decît „balcanizarea" unei rînduieli ecleziastice străvechi. Leon îşi mărturisea indignarea: „mistuit de propria-i mîndrie, se îngroapă singur în iad"[20].

Chiar şi după dezastrul pricinuit de jaful gotic din anul 410, Roma rămăsese un oraş cu o populaţie de aproximativ 200.000 de locuitori. Era de zece ori mai mare decît Parisul. Oricare din bazilicile sale importante era de patru ori mai mare decît orice catedrală galică. Amintirea martirilor romani, cultivată cu grijă, se perpetua pe parcursul ultimelor patru secole. Clerul roman alcătuia un grup amorf, însufleţit de imensa încredere colectivă în justeţea absolută a tot ce era roman. Episcopul lor, ales din rîndurile sale, ar fi fost ultima persoană care să fi apreciat forme experimentale de guvernare. Episcopul Romei era *papa* - un Bătrîn Venerabil*, căruia îi plăcea să joace rolul unui versat om de stat în cazul regiunilor mai puţin pricepute în treburile politicii. În timpul secolului al V-lea, papa de la Roma îşi rezervase monopolul sfaturilor autoritare, conservatoare (şi din acest motiv, în mare parte nepractice) cu privire la modul de funcţionare a unei Biserici bine cîrmuite :

> Fie ca cele noi să înceteze să mai tulbure cele vechi, fie ca grijile să nu mai alunge pacea din Biserică[21].

Episcopi şi preoţi, mulţi dintre ei mereu nemulţumiţi, făceau dese călătorii la Roma în căutarea unui verdict din partea episcopului ei.

---

* *Grand Old Man* în textul englez original, echivalent colocvial pentru „tată" (bătrînul) (n.t.).

Apelul la autoritatea Romei semnifica de obicei pentru un episcop galic o alternativă onorabilă la exil. De cealaltă parte a Mediteranei, bisericile Africii au dat naştere unui şir de neisprăviţi puşi pe căpătuială, care apelau la papi împotriva hotărîrilor conciliilor locale. Printre ei se găsea un episcop din zona rurală, demis de Augustin şi colegii săi pentru că, printre altele, îşi construise palatul episcopal folosind materiale din ruinele caselor pe care le confiscase şi devalizase[22]. Astfel de vizitatori nu erau în măsură să sporească respectul papei şi al clerului roman faţă de modul în care erau administrate bisericile provinciilor apusene.

Ar fi un grav anacronism să credem că episcopii Romei se bucurau la acea vreme de o importanţă centrală pentru bisericile latine. Ei înşişi se orientau către Răsărit. Imaginarul geografic al unui individ ca Leon era determinat de vastul areal al unui Imperiu nedivizat sub aspect tehnic. El îşi datora statutul specific funcţiei de episcop al celei mai vestice *metropolis* creştine din Imperiul Roman unit, a cărui putere se diminuase numai în îndepărtatul Occident. Departe de a fi desconsiderat de Răsăritul grec, poziţia lui Leon ca episcop al unicului oraş de seamă din Imperiu care nu era de origine greacă, îi conferea avantaje considerabile. Participarea episcopului Romei era esenţială pentru menţinerea echilibrului de putere, permanent ameninţat, între Bisericile din estul bazinului mediteranean.

Pentru Bisericile Răsăritului, evenimentul cel mai dramatic şi mai destabilizator al întregului secol nu fusese apariţia focarelor de tulburări din Apus, ci ascensiunea meteorică, în mijlocul lor, a Constantinopolului ca noua capitală a lumii. Oraşul avea acum o populaţie de aproape o jumătate de milion, peste patru mii de vile aristocratice şi docuri în lungime de doi kilometri şi jumătate, pentru ancorarea vaselor cu grîne ce-i hrăneau locuitorii. Nimeni nu putea şti încotro se îndreptau ambiţiile episcopului „noii Rome", patriarhul Constantinopolului.

Confruntaţi cu această nouă ameninţare, patriarhii Antiohiei şi Alexandriei, vechi oraşe creştine la fel de mari ca însăşi Roma, concurau între ei pentru a impune alegerea candidaţilor proprii în fruntea patriarhiei Constantinopolului. Fiecare încerca să-l discrediteze pe candidatul celuilalt. Fiecare încerca, cu diferite prilejuri, să îl implice de partea sa în conflict pe episcopul Romei. Nu în ultimul rînd, împăraţii înşişi – „romani" la propriu, prin aceea că latina rămăsese limba oficială şi era chiar vorbită la curte (aşa cum spaniola va continua să fie folosită la Curtea habsburgică din Viena) – înclinau să invoce prestigiul inofensiv

al Scaunului Sfîntului Petru pentru a contracara pretenţiile mult prea insistente şi apropiate de ei ale patriarhilor Antiohiei şi Alexandriei.

Dacă în ochii lui Leon *ambitio*, politica energică, era păcatul supărător al episcopilor galici, numita *ambitio* a colegilor săi răsăriteni se desfăşura la cel mai înalt nivel şi la dimensiuni care făceau să pară nimicuri iniţiativele lui Hilarius de Arles. Patriarhii din Alexandria erau urmaşii de suflet ai rebelului Atanasie, dar cîştigaseră un secol în experienţă. Se zvonea că într-o singură misiune diplomatică la Constantinopol, Chiril al Alexandriei (412-444) ar fi oferit mită demnitarilor Curţii imperiale în valoare de 2.500 de livre* de aur – sumă suficientă pentru a hrăni 45.000 de săraci vreme de un an şi de douăzeci şi cinci de ori mai mare decît reuşise să strîngă Cezariu din Arles pentru răscumpărarea captivilor din Gallia. Reprezentantul papei la un conciliu ecleziastic din anul 449, prezidat de Dioscor, impulsivul urmaş al lui Chiril, a revenit în Roma atît de şocat de violenţa căreia îi fusese martor – fusese constrîns să se refugieze în altarul bisericii unde se întrunea conciliul, strigînd, fără rezultat, în latină, peste capetele unei hoarde înfierbîntate de călugări orientali, „*Contradicitur*", „Mă opun" –, încît a înălţat o placă *ex voto* în baptisteriul din Laterano pentru a-şi celebra izbăvirea!

Marile manevre întreprinse de personaje precum Chiril şi Dioscor au exacerbat şi exploatat ceea ce devenise o problemă teologică arzătoare. Conciliul din Efes (431) şi Conciliul din Calcedon (451) erau continuarea experimentului grandios al lui Constantin, de la Niceea. Împăraţii sperau să obţină consimţămîntul întregii Biserici creştine pentru o formulă care ar fi soluţionat o problemă intens disputată: cît de mult se apropiase Dumnezeu de făptura umană, în persoana lui Isus Cristos?

Creştinii secolului al V-lea simţeau că, prin această întrebare, pătrundeau într-un nou şi fascinant teritoriu. Vechiul model imaginar al universului (la care ne-am referit în ultimul capitol) nu le mai era de ajutor. Modelul accentuase abisul dintre planurile inferioare şi cele superioare ale universului, deschizînd sufletului uman o fulgurantă şi abruptă perspectivă a ascensiunii – contemplată chiar de la bază –, a ierarhiei entităţilor spirituale tot mai pure, ce trebuia parcursă pentru a accede la Divinitatea îndepărtată. Dimpotrivă, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos pogorîse vîrful universului la baza lui, inversînd modelul universului antic: „Este mult mai puţin uimitor [spunea Leon] ca fiinţa

* Aproximativ 1088 kg. 1 livră = cca 435 gr. (n.r.).

umană să se înalţe către Dumnezeu, decît ca Dumnezeu să se fi coborît printre oameni"[23]. Era mai puţin important aşadar cum se putea ajunge de la treapta cea mai de jos la cea supremă, de la om la Dumnezeu. Adevărata preocupare a gînditorilor creştini era să înţeleagă modelul unic prin care Cerul se unise cu Pămîntul – Dumnezeu cu omul – în persoana lui Cristos ; cum să distingă în figura lui Isus, o persoană ale cărei fapte şi spuse erau cunoscute îndeaproape din mărturiile Evangheliilor, Dumnezeul din om şi omul din Dumnezeu.

Marile comunităţi creştine aveau nevoie să afle acest lucru. Aveau nevoie să simtă că Dumnezeu se afla alături de ei, la un numitor comun, cum s-ar spune. Nu era suficient ca Dumnezeu să îşi facă cunoscută voinţa omenirii îndepărtate prin intermediul unor reprezentanţi aleşi. Această slăbiciune a teologiei creştine anterioare fusese deja descoperită şi exploatată de Atanasie cu o luciditate precisă şi implacabilă, în confruntarea cu adepţii lui Arius. Cristos nu era un simplu mesager privilegiat al Domnului, aşa cum părea să sugereze Arius. El nu putea fi privit doar ca „un fel de prefect al Suveranului suprem", ce cîrmuia universul fizic în numele Divinătăţii, în continuare depărtate[24].

Asemenea consideraţii păreau fireşti unui gînditor din epoca lui Constantin, cum era Eusebiu de Cezarea (263-340). Era o epocă în care victoria monoteismului păruse a fi cu adevărat victoria Divinităţii care se pogorîse pe pămînt pentru a-şi face cunoscute poruncile printr-un şir de aleşi privilegiaţi, dintre care Cristos fusese cel mai de seamă, iar Constantin – într-un plan inferior – cel mai recent. Concepţia a predominat mare parte din secolul al IV-lea. Dar ea îl transforma pe Dumnezeu într-un monarh inaccesibil, care acţiona prin interpuşi prin definiţie deosebiţi de El, ca de pildă împăraţii. Dumnezeu nu trebuia să fie atît de distant. Atanasie realizase că poporul creştin trebuia să fie în stare să rostească „Emmanuel", „Cu noi este Dumnezeu". Viaţa lui Cristos pe pămînt, susţinea el, nu fusese o „vizită oficială a autorităţilor, venită de sus", ci „o strălucire pe pămînt a lui Dumnezeu Însuşi"[25].

De-a lungul secolelor al IV-lea şi al V-lea, patriarhii Alexandriei, abilul politician Chiril şi fatidic arogantul Dioscor (444-451), au profitat de curentul pietăţii creştine, a cărui forţă fusese deja întrezărită de Atanasie. De vreme ce Cristos coborîse pe pămînt printre oameni, era mult mai uşor ca ei să i se adreseze direct : pentru ajutor în chestiunile lumeşti nu mai era necesară invocarea puterilor intermediare ţinînd de *mundus*. În regiuni precum Egiptul, monoteismul nu devenise o realitate prin negarea existenţei puterilor inferioare – prin despuierea universului de straturile lui radioase de fiinţe angelice şi demonice –, ci prin

marginalizarea lor. Toate puterile erau supuse lui Cristos; iar Cristos, pentru că devenise fiinţă umană, era prezent fidelilor Lui la toate nivelurile experienţei. Dispăruse bariera invizibilă ce separase înaltele sfere nepămînteşti, circumscrise dintotdeauna lui Cristos, – mîntuirea sufletului şi viaţa de apoi – de grijile lumeşti, neînsemnate, ale creştinului de rînd. Numele lui Isus putea fi invocat în orice situaţie, de vreme ce El le cunoscuse pe toate, iar puterea sa era capabilă, ca odinioară, să depăşească orice impas. După cum recomandă Şenute (Sinuthius) din Atripe (385-466), marele stareţ al Mănăstirii Albe din Sohag, Egiptul de Mijloc:

> Încearcă să te ridici la deplina măsură a numelui Lui şi îl vei regăsi pe buzele tale şi pe buzele copiilor tăi. La mari sărbători şi în clipe de bucurie, strigă numele lui Isus. Cînd eşti la ananghie şi în suferinţă, strigă numele lui Isus. Cînd copiii rîd, fie ca ei să strige numele lui Isus. Iar cei ce se adăpostesc de barbari, să strige numele lui Isus. Şi cei ce coboară pe Nil să strige numele lui Isus... Tot aşa cei care au suferit o judecată nedreaptă şi care au fost obidiţi să strige numele lui Isus[26].

Încurajaţi de astfel de pasiuni, nu este surprinzător că marii patriarhi ai Alexandriei au acţionat mînaţi de o încredere arogantă. La fel de puţin surprinzător este însă şi faptul că fiecare parte se aştepta la ce-i mai rău din partea adversarilor ei şi nimic nu putea fi mai rău decît teama că Dumnezeu şi omul se vor separa din nou, despărţiţi de barierele insurmontabile presupuse de modelul antic al universului.

Nestorius, patriarh al Constantinopolului între anii 428 şi 431, găsea respingătoare soluţia taberei alexandrine. Ea îl aducea pe Dumnezeu atît de aproape de umanitate, încît atribuia unei entităţi atotputernice şi nemuritoare dezonoarea suferinţei. Cristos trebuia conceput mai curînd ca om legat treptat de Dumnezeu, printr-un legămînt de aceeaşi natură – deşi infinit mai intensă şi mai durabilă – cu aceea care îl legase pe Dumnezeu de toţi ceilalţi profeţi ai săi. Puterea şi măreţia lui Dumnezeu nu erau diminuate de crucificarea lui Cristos: pe Cruce suferise robul şi Fiul Lui ales dintre oameni, şi nu Dumnezeu însuşi.

Cînd opiniile sale au fost condamnate de Conciliul din Efes, Nestorius a consemnat cu amărăciune că populaţia ignorantă a Constantinopolului s-a pornit să dănţuiască împrejurul focurilor, cîntînd „Dumnezeu a fost crucificat. Dumnezeu a murit". Un Dumnezeu, demascat în acest fel ca vulnerabil, se va dovedi slab şi următoarea dată cînd adoratorii Lui rătăciţi Îi vor cere ajutorul la ananghie. Nestorius nu va fi deloc surprins cînd, peste cîţiva ani, hunii au năvălit în Tracia, jefuind totul în calea lor pînă la zidurile Constantinopolului[27].

Problema le apărea cu totul diferit alexandrinilor. Pentru ei, esenţial era că întruparea făcuse din Dumnezeu şi din om un întreg unic şi indisolubil – o „natură" unică. Din acest motiv, intransigenţii adepţi ai teologiei lui Chiril au ajuns să fie cunoscuţi sub denumirea de monofiziţi (de la *monos*, unic şi *physis*, natură). Ei înşişi nu s-ar fi definit astfel, fiind interesaţi de un aspect mult mai stringent. Într-adevăr, acceptarea crucificării lui Dumnezeu însuşi în persoana lui Isus sublinia suferinţa comună care îl unea indisolubil, aproape organic, cu rasa umană. El nu-i putea uita pe cei cu care împărţise cîndva experienţa universală a morţii. Cînd nordul Siriei a fost devastat de cutremure în anii 470, patriarhul din Antiohia a completat forma uzuală a litaniei „Sfinte tare, Sfinte fără de moarte" cu sintagma uşor hazardată „Cel răstignit pentru noi". Era o adăugire fundamentală ; ataşată unei rugăciuni cîntate în public, implica creştini din toate straturile sociale. În curtea principală a marii biserici din Antiohia, mulţimea se strîngea cu plăcere în jurul unui artist ambulant care îşi dresase papagalul să îngîne litania cu tot.cu esenţialul „răstignit pentru noi" de la sfîrşit[28]. Într-o perioadă de restrişte, oricît de dureros îndepărtat ar fi putut să pară Dumnezeu, monofiziţii credeau că El putea fi înduplecat prin aceste cuvinte care Îi reaminteau propriile Lui suferinţe îndurate ca fiinţă umană.

Cultul Fecioarei Maria *Theotokos*, „Născătoare de Dumnezeu" – formulă adoptată de Conciliul din Efes pentru a lichida opiniile lui Nestorius – a înflorit într-o atmosferă care pretindea un singur lucru de la Dumnezeu : ca relaţiile Lui cu fiinţa umană să nu se întemeieze pe un simplu parteneriat, ci pe rudenia afectuoasă, mut, în comuniune trupească. „Legătura pîntecului matern" era cea mai puternică legătură dintre oameni. Apeluri implorînd iertarea celor puternici, din perioada respectivă, subliniază că pînă şi cel mai nenorocit şi mai nedemn roman din Răsărit era o fiinţă umană, un fiu al unei mame, purtat în pîntecele unei femei şi alăptat la un sîn de femeie. În consecinţă, Maria a început să fie reprezentată în arta de la sfîrşitul secolului al V-lea şi în secolul al VI-lea ţinîndu-l pe Cristos aşezat în poală, legat parcă pe mai departe de pîntecele ei. În imnuri cîntate de adunări întregi se pomeneşte că trupul uman al lui Cristos se trage de la alăptatul la sînul Mariei, căci laptele mamei se confunda în vechime cu sîngele ei : era trup lichid, transferat copilului prin supt. Se cuvenea aşadar ca El să asculte rugăciunile către mama Lui, căci prin ea îşi dobîndise pe deplin umanitatea. Numai ea îi putea aminti – cu autoritate maternă – ce împărtăşise cu trupurile năpăstuite ale celor care-şi înălţau ruga către El la necaz.

Divergenţele ajunseseră să-i dezbine pe creştinii din Răsărit într-un mod căruia nici un împărat nu putea spera să-i dea de capăt. Dar nu se poate spune că aceştia nu şi-au dat silinţa. Conciliul din Calcedon, convocat de împăratul Marcian în anul 451, a fost cel mai mare conciliu întrunit pînă atunci. Peste 600 de episcopi s-au adunat la Kadiköy, faţă în faţă cu Constantinopolul, pe celălalt mal al Bosforului. Împăratul nu dorea să-şi asume nici un risc. Dar, spre deosebire de predecesorul său, Teodosiu al II-lea, Marcian era un militar de tip *homo novus*. Ca majoritatea monarhilor slabi, el trebuia să-şi demonstreze puterea cît mai curînd, astfel că nu a avut răbdarea să aştepte ajungerea la un consens ce ar fi înclinat hotărîtor balanţa în favoarea formulării prudente întocmite de Leon – celebrul *Tom* prezentat de reprezentanţii papei. Legende ulterioare (puse în circulaţie în Constantinopol de nimeni altul decît papa Grigore cel Mare) susţin că Leon îşi aşezase *Tomul* chiar sub mormîntul Sfîntului Petru, pentru a obţine „bunul de tipar" din partea sfîntului. Pentru teologii latini, acest lucru reprezenta o desăvîrşită declaraţie de credinţă. Dar opiniile lor nu erau împărtăşite şi de adepţii egipteni ai lui Chiril al Alexandriei. Din punctul lor de vedere, echilibrul delicat, propus de Leon, dintre natura divină şi cea umană în persoana lui Cristos ameninţa să-i poarte inexorabil înapoi la doctrina lui Nestorius, ameninţînd să redeschidă prăpastia dintre divin şi uman. Opozanţii lui Leon insistau că natura divină şi natura umană se uniseră în Cristos într-un chip care contopise făptura umană a lui Cristos cu divinul, astfel încît simpla atingere a degetelor Lui era suficientă pentru a-i lecui pe bolnavi. În Egipt, în mare parte din Siria şi pentru mulţi alţi gînditori de pretutindeni, Conciliul din Calcedon – convocat pentru a fi acel conciliu care să pună capăt tuturor conciliilor – va ajunge să fie cunoscut sub numele de „Marea Păcăleală".

În Apus, totuşi, mare parte din toate acestea vor deveni în curînd irelevante. Controversele despre Cristos au fost cel mai aprig disputate pe teritoriile Imperiului de Răsărit. La scurtă vreme, Imperiul Roman a încetat să mai existe în Apus. În anul 476, Romulus Augustulus a fost înlăturat, iar regii barbari au pus stăpînire pe Italia. Abia în anul 536, în circumstanţe foarte diferite, trupele împăratului răsăritean Iustinian au intrat în Roma, transformîndu-l din nou în oraş „imperial". La acea dată însă, Imperiul Roman devenise doar o simplă amintire de-a lungul graniţelor de vest. În continuare ne vom îndrepta atenţia către schimbările rapide din zona crucială de graniţă, aflată la o distanţă de mai multe săptămîni de călătorie la nord de Marsilia şi Roma.

5

La hotare: Noricum, Irlanda, Francia

În secolul al V-lea, frontiera militară a Imperiului Roman s-a prăbuşit peste tot în Europa Occidentală. De-a lungul Dunării, în Noricum (vestul Austriei) viaţa unui om sfînt, Severinus, ne oferă o serie de detalii plastice ale acestui fenomen:

> În vremurile cînd Imperiul Roman încă mai exista. soldaţii din multe oraşe erau plătiţi din fonduri publice pentru a păzi graniţa. Cînd această înţelegere a luat sfîrşit, trupele militare au fost eliberate iar graniţa a încetat să mai existe. Garnizoana din Passau a rămas totuşi pe mai departe la datorie. Cîţiva dintre soldaţi plecaseră în Italia să aducă tovarăşilor lor ultima soldă. Nimeni n-a ştiut însă că ei fuseseră ucişi pe drum de barbari. Într-o bună zi, pe cînd Sfîntul Severinus citea în chilia sa, a închis deodată cartea şi a început să suspine... Rîul [zise el] era înroşit de sînge omenesc. Şi în acel moment s-a aflat vestea că trupurile soldaţilor fuseseră aduse de curent la mal[1].

Severinus era un sfînt din zona graniţei deschise. Era un străin misterios, sosit ca pustnic în Noricum în preajma anului 454 d.Cr. Unii au crezut că era un sclav fugar; dar vorbea latina aleasă a unui *romanus* din clasa superioară. Pînă la moartea sa, în anul 482, a călătorit de-a lungul Dunării dintr-un orăşel fortificat într-altul, propovăduind penitenţa colectivă, organizînd strîngerea taxelor pentru ajutorarea săracilor, înfierîndu-i pe cei care stocau cereale în vremuri de penurie.

De-a lungul Dunării, zidurile aşezărilor urbane erau acelea care îl defineau pe *romanus*. Erau mici oraşe, cu mici comunităţi creştine. Biserica din Lorch, de pildă, cuprindea cam 200 de credincioşi – avînd doar o cincime din dimensiunile unei catedrale din Gallia. Pentru locuitorii oraşelor, Imperiul Roman constituia deja o realitate îndepărtată. Imperiul a cărui prăbuşire le schimbase într-adevăr viaţa era cel al lui Attila, căci stăpînirea hunilor ţinuse sub control triburile din nordul Dunării. Sfîrşitul dominaţiei hunilor la nord de Dunăre a permis triburilor barbare să se infiltreze în teritoriile „romane" de pe malul sudic.

Relaţiile *romanilor* cu noile grupuri de peste Dunăre erau ambivalente. Aşa cum se spunea despre şefii triburilor de munteni din estul Anatoliei în secolul al XIX-lea (într-o formulare frustă, dar sugestivă) că „mîncau" satele de la şes, tot aşa o seamă de triburi – precum cel al rugilor, în regiunea din jurul Lorchului – s-au instalat pentru a „mînca" oraşele romane. Nu doreau să le distrugă. În schimb, ofereau locuitorilor o protecţie arbitrară şi imprevizibilă contra unui tribut şi a contribuţiilor ocazionale constînd în mînă de lucru calificată. Locuitorii oraşelor erau romanii „lor". Măcar nu vor fi fost „mîncaţi" de un alt trib rival.

Severinus a fost ţinut minte pentru modul în care avea grijă ca acest pact rudimentar să fie respectat. El se mişca cu autoritate printre regii ce rivalizau între ei. Gibuldus al alemanilor s-a prăbuşit la pămînt înaintea sa:

> Regele a declarat războinicilor săi că nicicînd înainte, fie în luptă sau în orice altă primejdie, nu fusese scuturat de un fior într-atît de puternic[2].

Despre straniul pustnic ei credeau că era capabil să le decidă norocul. A prezis ascensiunea la putere a unui războinic local, Odoacru; ca general, acesta avea să-l alunge în cele din urmă pe ultimul împărat, Romulus Augustulus, şi să ajungă să conducă Italia din 476 pînă în 493:

> La acea vreme [Odoacru] era un tînăr înalt şi îmbrăcat în straie sărăcăcioase. S-a aplecat ca să nu lovească tavanul chiliei [lui Severinus] ... „Pleacă în Italia [zise sfîntul]. Pleacă, acoperit acum cu piei jerpelite; în curînd vei face daruri bogate multora"[3].

La frontieră, legăturile religioase, care contau aşa de mult la populaţiile civile din bazinul Mediteranei, nu însemnau mare lucru. Severinus şi-a împărţit binecuvîntările tuturor conducătorilor de triburi fie că erau catolici, arieni sau păgîni. Ceea ce conta mai mult era siguranţa. Avînd mereu nevoie de mînă de lucru, şi în special de meşteşugari calificaţi, barbarii de peste Dunăre îi asimilau pe *romani* într-un ritm alarmant. Capturarea de sclavi era o trăsătură sumbră a vieţii din zona de graniţă. Să te foloseşti de *romanii* pe care îi „mîncai", vînzîndu-i ca sclavi sau strămutîndu-i în satele de lemn din Moravia era una din cele mai oribile încălcări ale pactului tacit dintre populaţia oraşelor dunărene şi protectorii lor. Regina Giso a rugilor a făcut tocmai acest lucru. A fost iute pedepsită. Fiul ei, Friderichus, a nimerit din greşeală în baraca unde erau ţinuţi sclavi meşteşugari străini şi puşi să făurească bijuteriile coroanei. Aceştia au pus mîna pe el şi l-au ţinut ostatic în schimbul eliberării lor[4].

Aceasta este o tristă mărturie, printre multe altele, despre costurile umane suferite de noile societăţi fragile ce au luat naştere atunci cînd partea „romană" şi cea „barbară" a unei zone de graniţă au făcut „implozie", ca să spunem aşa, pentru a forma noi entităţi culturale şi sociale. Cît despre *Viaţa lui Severinus*, ea nu era decît o privire aruncată de la o depărtare sigură. Biografia sa a fost scrisă în anul 511 de Eugippius, un refugiat din Noricum care ajunsese abatele unei mînăstiri ce străjuia golful din Neapole. Distinsul vecin şi protector al mînăstirii nu era altul decît fostul împărat Romulus Augustulus care trăia dintr-o rentă confortabilă într-o vilă care încă mai purta numele fostului proprietar, Lucullus, celebrul gurmet din epoca lui Augustus! O relatare despre stingerea vieţii urbane romane pe îndepărtata Dunăre avea doar darul să sporească sentimentul de securitate care încă domnea în Italia.

De fapt, doar clasele superioare din oraşe emigraseră în Italia. Mormintele creştine ale *romanilor* simpli au continuat, vreme de secole, să se înmulţească la Lorch, în jurul bisericii lui Severinus. Credinţa lor creştină, lipsită în mare măsură de călăuzire ecleziastică, a devenit o religie populară, astfel încît amintirea anumitor practici ale creştinismului timpuriu şi ale lumii romane tîrzii, precum penitenţele publice, a supravieţuit pînă în timpurile moderne în cîntecele populare din Slovenia. În ţinuturile alpine din Noricum, departe de malurile primejdioase ale Dunării, bazilici spaţioase au continuat să fie construite multă vreme după moartea lui Severinus, realizate după modelul bisericilor din nordul Italiei, flancate de aziluri şi altare de pelerinaj cu relicve exotice. La Hemmaberg, care se înalţa aproape de rîul Sava (în Carintia), podişul îngust era acoperit cu nu mai puţin cinci biserici impunătoare. Era un centru de pelerinaj înfloritor asemenea multor altora de-a lungul lumii creştine de la finele secolului al V-lea, de la Sfîntul Albans în Britannia şi cel al Sfîntului Martin la Tours pînă la noile sanctuare ale lui Simeon Stîlpnicul, din nordul Siriei, şi cel al Sfîntului Menas din Egipt. Romani şi barbari, ba chiar, putem bănui, catolici şi arieni se strîngeau laolaltă în astfel de centre pentru a vizita relicvele aşezate deasupra unor izvoare tămăduitoare antice[5].

Ce s-a întîmplat în Noricum s-a întîmplat şi în Britannia. Retragerea trupelor romane, după anul 406, a creat pe insulă un vid de putere. A dispărut o întreagă elită guvernamentală. Comorile îngropate care se găsesc în număr atît de mare în solul Angliei de Est stau mărturie pentru dispariţia bruscă a ordinii imperiale. 14.600 de monede de aur şi argint fuseseră ascunse în cufere de lemn într-un astfel de tezaur,

recent descoperit la Hoxne. Doar vesela includea 78 de linguri de argint. Un colier din aur cîntărea 250 de grame. O colecţie de brăţări grele, realizată în cosmopolita manieră „barbară" afişată de ofiţerii romani pe tot cuprinsul Imperiului, indică plecarea zorită a unui *vir militaris* de modă veche[6].

Şi totuşi, într-o provincie cu 28 de oraşe împrejmuite cu ziduri, „turnuri cu metereze şi foişoare de pază... înălţîndu-se ameninţător către cer", elitele supravieţuitoare ale Britanniei credeau că se pot descurca şi fără un imperiu care să le apere[7]. Dar lucrurile nu s-au desfăşurat ca în Gallia. Instalarea piraţilor saxoni ca „oaspeţi temporari", în tradiţionala manieră romană din perioada tîrzie a Imperiului, s-a dovedit un eşec. Bande mici de saxoni s-au stabilit definitiv, şi, în lipsa unui control guvernamental, tocmai în regiunea de joncţiune a Canalului Mînecii cu Marea Nordului. Aceşti saxoni au luat parte împreună cu alţi aventurieri (precum căpetenia irlandeză Cunorix MacCullen, înmormîntat sub o piatră funerară gravată în grafia ogham la Wroxeter, lîngă Severn), la războaiele civile în care căpeteniile locale de sorginte romană s-au luptat între ele pentru stăpînirea insulei. Dar abia pe la 570 regii saxoni au pătruns ca învingători în oraşele întărite din vestul Britanniei. Au fost impresionaţi de cele văzute:

> Minunat împodobită este piatra acestui zid, zdruncinat acum de soartă. Cartierele oraşului s-au năruit. Lucrarea unor giganţi s-a spulberat... Erau clădiri strălucitoare, numeroase băi publice, o bogăţie de frontoane grandioase[8].

Abia la momentul respectiv (şi nu pe la 440) saxonii şi-au ţesut o legendă mai măgulitoare care să justifice neaşteptata lor ascensiune spre putere. Pretindeau acum a fi urmaşii direcţi ai navigatorilor din echipajele eroice, ai căror conducători au purces de pe coasta Iutlandei pe Marea Nordului pentru a-şi căuta în Britannia Tărîmul Făgăduinţei.

După ştiinţa noastră, nimeni ca Severinus n-a mai intervenit cînd saxonii s-au aşezat pentru a „mînca" oraşele romano-britanice din ţinuturile centrale. Creştinismul era în această privinţă mult mai firav implantat în Britannia. Marile gorgane celtice, datînd din timpuri preistorice, umileau prin mărimea lor micile biserici ale oraşelor. Nici clerul creştin n-a jucat rolul „reprezentativ" pe care cel din Gallia şi l-a asumat atît de repede. Mulţi episcopi britanici erau bănuiţi de a fi fost adepţi ai doctrinei lui Pelagius. Ca „vechi creştini" într-o provincie în mare măsură păgînă, se prea poate să fi semănat cu primii adepţi ai lui Pelagius la Roma: se percepeau pe sine ca pe un grup autoales de sfinţi, mîndri să rămînă o minoritate superioară moral într-un ţinut păgîn.

În Britannia, puterea a căzut de la sine, în mîinile războinicilor de profesie. „Tiranii", căpetenii locale victorioase, şi nu episcopii, precum în Gallia, domină istoria Britanniei secolului al V-lea. Mulţi dintre aceştia proveneau din zona muntoasă slab romanizată din nord-vestul Ţării Galilor şi nordul Britanniei. Se prea poate ca strămoşii lor să fi purtat nume romane precum Tacitus, dar ei vorbeau acum în galeză. În poemul *Y Gododdin* al lui Aneirin, principii semiromanizaţi ai Nordului ni se înfăţişează, pe la 600 d.Cr., drept eroi de epopee într-o îndelungată tradiţie celtică. Nu jurămîntul solemn faţă de împărat al soldatului de profesie, ci miedul „auriu, dulce şi ameţitor" al căpeteniei îi îmboldea acum pe tineri să înfrunte moartea, printre „cai de luptă şi platoşe scăldate în sînge"[9].

Totuşi, suitele principilor britanici încă se adunau în incintele – unde se construiau acum săli din buşteni – forturilor de piatră de pe Zidul lui Hadrian. Ei îşi etalau puterea prin daruri somptuoase de *Ddyw Calan Ionawr*, importanta sărbătoare imperială a calendelor din ianuarie, denunţată de episcopii creştini pe întregul teritoriu roman, dar se considerau creştini. Înainte de fiecare campanie, împărţeau „aur pentru altar", cît şi „daruri bardului". Dacă se făceau vinovaţi de sperjur, o făceau pe altarele creştine; iar apropiaţii şi-i asasinau tot în sanctuarele mănăstirilor creştine. La vest de Severn, cel puţin, aceşti bărbaţi aspri apărau vestigiile unui mediu provincial specific roman: proprietăţile erau dispuse în jurul vilelor romane, documentele erau întocmite după normele romane, iar micile oraşe îşi păstraseră zidurile din timpul Imperiului.

Deloc surprinzător, păgînismul saxonilor nu-i deranja prea mult. În ciuda viziunii universale a unui om precum Augustin, pentru cei mai mulţi *romani* de modă veche creştinismul continua să fie un lucru mult prea preţios pentru a fi irosit pe barbari. Se presupunea că saxonii aveau să-şi ducă pe mai departe traiul lor păgîn sordid – la fel cum vizigoţii creştini din Gallia nu puteau fi altceva decît eretici arieni. Un creştinism comun care să-i cuprindă deopotrivă pe romani şi barbari urma a lua naştere doar atunci cînd însăşi natura graniţei se va modifica.

Astfel, evoluţia cea mai relevantă s-a desfăşurat la hotarul nord-vestic al Britanniei. Zidul lui Hadrian încetase să mai constituie o delimitare precisă. O dată dizolvată bariera controlului roman, părţile de nord şi de vest ale Britanniei s-au contopit cu coasta de est a Irlandei – aflată pînă atunci complet în afara influenţei romane – pentru a forma o unică „Mediterană celtică" în nord. Aşezările irlandezilor din Dalriada (*scotti*,

„piraţii" din textele noastre) uneau Ulsterul cu Galloway şi coasta Scoţiei pînă la insula Skye din nordul îndepărtat, într-o hegemonie irlandeză susţinută de flotele de ambarcaţiuni cu şapte rînduri de vîsle. Ţara Galilor şi estuarul Boyne intraseră în contact: regi irlandezi îşi luau soţii britanice, iar noile monede ale împăratului prea-creştin, Teodosiu I, au început să apară ca ofrande votive în centrul irlandez New Grange. Pe ţărmul de vest în Cornwall, Tintagel a devenit un oraş-fortăreaţă, aprovizionat din abundenţă cu vin, ulei şi candele din Africa, chiar din Egipt. Pietre gravate în grafia ogham – semne ale extinderii colonizării irlandeze – s-au ivit pe tot cuprinsul părţii de sud-vest a Ţării Galilor. Termeni latini specifici comerţului şi ierarhiei militare, împrumutaţi de la societatea semiromanizată din vestul Britanniei, s-au infiltrat în irlandeza veche.

Nu toate aspectele fluxului subtil de indivizi şi idei s-au manifestat la fel de paşnic. Pe la 420, piraţii irlandezi au năvălit într-un oraş obscur din vestul Britanniei. Printre prizonieri s-a aflat şi Patricius, un tînăr de condiţie bună, în vîrstă de şaisprezece ani, fiu de diacon, dintr-o familie de consilieri municipali, care a fost făcut sclav pe coasta atlantică a comitatului Mayo. Totuşi, această experienţă l-a transformat pe Patricius într-un Severinus al Nordului. În exil, el s-a consacrat unui tip de creştinism ascetic, la care tînărul din familia de clerici din Britannia nu se gîndise nici o clipă:

> Credinţa mea s-a întărit, iar cugetul mi s-a deşteptat, astfel că rosteam aproape o sută de ugăciuni într-o zi şi tot atîtea noaptea... şi mă trezeam ca să mă rog înaintea zorilor, pe orice fel de vreme, fie ninsoare, ger sau ploaie; şi nu simţeam nici un neajuns... deoarece, acum îmi dau seama, eram înflăcărat de Duh[10].

Patricius a fugit din sclavie, a revenit în Britannia şi, după hirotonisire, a hotărît să se întoarcă în Irlanda: un pas extrem de controversat pentru un episcop britanic. Patricius nu s-a bucurat, precum Severinus şi episcopii Galliei, de sprijinul unei comunităţi „romane" unite. Totuşi, evoluţia sa în Irlanda este marcată de tendinţe similare – în primul rînd, de teribila strămutare de indivizi ca urmare a negoţului cu sclavi. Cînd Coroticus, o căpetenie războinică britanică, a prădat o comunitate creştină din Irlanda, scrisorile trimise de Patricius prin care cerea înapoierea tuturor creştinilor botezaţi au fost respinse: Coroticus şi războinicii lui „s-au scuturat de rîs la auzul lor". Pentru Coroticus, „barbarii" irlandezi, fie ei botezaţi sau nu, nu puteau avea pretenţia să fie trataţi „asemenea romanilor"[11]. Patricius era renegat de semenii lui

britanici ca fiind excentric carismatic, fiind acuzat că profitase de misiunea lui – păstrînd în beneficiul propriu splendidele bijuterii depuse ca ofrande votive pe altarul lui, de către nobilele irlandeze.

Scrierile lui Patricius, *Scrisoare către Coroticus* şi *Confesiunea* lui ulterioară, sînt prea bine cunoscute ca ieşind de sub pana Sfîntului Patrick, sfîntul patron al întregii Irlande, încît tindem să uităm ce documente remarcabile constituie ele în sine. Sînt primele texte latine de amploare ce ni s-au păstrat din afara hotarelor lumii romane. Tonul lor este unul frapant universalist. Patricius îşi asuma pe deplin *persona* Sfîntului Pavel. Era un om plin de Duhul Domnului; „o piatră, îngropată în mocirlă", înălţată de Dumnezeu cu un singur ţel:

> Priviţi, sîntem martori că Evanghelia a fost propovăduită pînă în locurile dincolo de care nu mai există nimic.

Rechemat în Britannia de clericii de acolo, el va rămîne printre irlandezi,

> pentru a sluji un neam care abia acum se îndreaptă spre credinţă şi pe care Domnul l-a ales de la capătul pămîntului[12].

Patricius era contemporanul mai vîrstnic al lui Severinus din îndepărtatul Noricum. Era la rîndul său un sfînt din zona graniţei deschise. Scrisorile sale îl înfăţişează drept un om bătrîn, în defensivă. La moartea sa, probabil pe la 490, nu exista nici o siguranţă că opera lui va supravieţui. Stabilitatea comunităţilor creştine în Irlanda a fost asigurată de ritmul alert al schimburilor din „Mediterana celtică". Totuşi, în ciuda succesului final, bisericile creştine de pe coasta de est a Irlandei, în Antrim, în comitatul Down, Kildare şi Munster erau o prezenţă insolită. Pentru prima dată vreme de secole, creştinismul devenise din nou o religie minoritară, afişînd prea puţin din ambiţiile grandioase şi din intoleranţa colectivă ce caracterizaseră Imperiul creştin de după Constantin şi continuau să caracterizeze marile centre urbane din Gallia şi Italia. El părea să se propage din familie în familie, din *túath* în *túath* – de la un mic trib la altul. Creştinii trebuiau astfel să se integreze într-o societate compusă din grupuri strîns conectate între ele, dar distincte, dintre care multe au rămas păgîne.

Reprezentînd religia anumitor familii, dar nu şi a altora, bisericile creştine erau de cele mai multe ori scutite de persecuţie. Creştinii erau mult mai puţin preocupaţi de strategii de convertire a vecinilor decît de conservarea propriei identităţi. Un sinod din perioada timpurie, aşa-numitul *Prim Sinod al Sfîntului Patrick*, interzicea clericilor creştini să

se pună garanţi păgînilor. Creştinii nu aveau voie să presteze jurăminte înaintea druizilor. Atît kiltul, cît şi pletele eroice, fluturînd liber, ale căpeteniei erau considerate nepotrivite pentru un episcop:

> Orice cleric... văzut fără haină lungă şi care nu-şi acoperă părţile intime [era condamnat laolaltă cu cei] al căror păr nu este tuns scurt aşa cum se cuvine unui „roman"[13].

În consecinţă, relatările grandioase ale expansiunii creştinismului în Mediterana romană nu erau de natură să suscite vreun interes în ţinutul nordic: nu existau aici nici persecuţiile violente, nici exorcizările dramatice, şi nici convertirea marilor conducători sau distrugerile spectaculoase ale templelor păgîne. În schimb, legendele de mai tîrziu despre Sfîntul Patrick – cu cîteva excepţii – stăruie cu precădere asupra problemelor apropiate sensibilităţii unei societăţi tranşant non-romane. Opera lui trebuia să fie explicată în alţi termeni. Ce resurse de „bunătate naturală" trebuie să-l fi îndemnat pe cem mai important cap de familie dintr-o anumită regiune să îi ofere ospitalitate lui Patricius, un individ complet străin, de care nu-l legau nici un fel de obligaţii anterioare? Cum de-a izbutit acest străin doar în schimbul cîtorva cuvinte latine, scrise pe bucăţi de pergament, să smulgă atîtor căpetenii rapace avuţii însemnate – pămînt, aur, vite, ba chiar şi fiicele, ca monahii închinate lui Cristos? Într-o societate întemeiată pe schimbul de daruri, aceasta reprezenta performanţa supremă a *trickster*-ului. Nu e de mirare că legendele privitoare la închipuita evoluţie a lui Patrick în Irlanda s-au identificat în timp pe nesimţite cu marele festival anual de *Lughnasa*. De *Lughnasa*, Lug – arhetipul zeităţii şirete („trickster") din mitologia celtică – reuşise, ca şi Patrick, să păcălească haina iarnă, obţinînd doar cu preţul unor vorbe bogăţia recoltei din anul următor[14].

Activitatea misionară a lui Patricius ne este cunoscută numai din scrierile sale. Nimeni nu îl pomeneşte pe Patricius în epocă. Nu acelaşi lucru se poate spune despre formarea în nordul Galliei şi de-a lungul Rinului a unui nou tip de regat al francilor – cunoscut la scurtă vreme sub denumirea generică de *Francia* – în timpul domniei regelui Clovis (481-511).

După anul 460, Gallia septentrională se asemăna Britanniei: o regiune lipsită de protecţia Imperiului, ai cărei locuitori de frunte începuseră să se împace cu situaţia, lucru dovedit chiar de ritualurile lor de înmormîntare. *Romani* şi barbari deopotrivă, fie ei creştini sau păgîni, erau înmormîntaţi împreună cu armele lor. Armele, broşele fine şi centurile grele, fostele însemne ale aşa-numiţilor *viri militares*, ajunseseră să reprezinte semnul distinctiv al conducătorului societăţii locale.

În lumea tot mai accentuat militarizată, francii nu erau nişte venetici. Mulţi dintre ei ocupaseră funcţii înalte în armata imperială a secolului al IV-lea. Un astfel de franc, Bauto, devenise în anul 385 consul la Milano, fiindu-i închinat cu acea ocazie un panegiric, de către nimeni altul decît tînărul Augustin. El se îngrijise să-şi trimită fiica la Constantinopol pentru a fi crescută în palatul unui general roman, tovarăş de arme. Ea s-a căsătorit cu împăratul Arcadius : aşadar fiul lor, Teodosiu al II-lea, era cel puţin pe un sfert franc! Franci precum Bauto erau deja romani onorifici. Se spunea că descindeau din troieni, la fel ca şi romanii. Priam fusese primul lor rege, iar ei se stabiliseră doar de curînd în Germania, venind – după cum ţineau să creadă francii din apropierea frontierei Rinului – din vechea Troie!

Nu toţi francii erau însă ca Bauto. Francii conduşi de regele Childeric pe la anul 470 erau în mai mare măsură sălbatici. Familia lui Childeric îşi trăgea originile din străfundurile Germaniei – din estul circumscris regiunii Turingia şi Weimar. El era merovingian, urmaş al lui Merovech, nume ce înseamnă „Războinicul mării". Merovech fusese zămislit din unirea primei regine france cu un monstru marin, în timp ce se scălda în Marea Nordului, tărîmul legendar al eroilor. Evoluţia de căpetenie războinică a lui Childeric în nordul Galliei ne este puţin cunoscută, dar complexul tombal (a murit în anul 481) din Tournai a lăsat în urmă o imagine complexă a puterii sale. Descoperit în 1653, mormîntul lui Childeric este cel mai splendid monument funerar barbar cunoscut pînă acum în Europa. Într-un anumit grad era însă şi roman, fiind situat lîngă o bazilică creştină, în afara unui oraş roman. Childeric purta un inel roman oficial cu o pecete ce conţinea efigia sa şi cu care îşi sigila documentele. Pletele magice ale unui „rege cu păr lung" merovingian îi cădeau pe faldurile mantiei de demnitar roman. Abia în anul 1983 a fost descoperit un alt strat, plin cu schelete de cai. O bogată jertfă de cai însoţise funeraliile lui Childeric Francul.

Fiul lui Childeric, Clovis – Chlodovech, „Războinicul prădalnic" – a moştenit numeroasele ramificaţii ale autorităţii părintelui său în Gallia. El era păgîn ; totuşi a primit o scrisoare din partea lui Remigius, episcop catolic de Reims : „Fie ca dreptatea să curgă din gura ta". De la bun început, Clovis şi-a propus să fie regele francilor într-un fel nou, mai autoritar. Cînd Soissons a fost cucerit în anul 486, iar francii au purces la împărţirea „prăzii", Clovis a ţinut să-i facă pe plac episcopului catolic, lăsînd deoparte vasele sfinte furate din bisericile creştine. Unul din obiecte era un ulcior preţios, utilizat probabil pentru a turna vinul în potirul pentru euharistie. Maniera prin care prada era de obicei

împărţită poate fi observată în numeroase expoziţii din muzeele moderne sub denumirea de „argint ciopîrţit" – superbe piese de argintărie din perioada romană tîrzie, tăiate grosolan în părţi egale pe măsură ce o bandă războinică îşi împărţea profitul la terminarea unei expediţii de jaf. O astfel de împărţire scrupuloasă presupunea un cod egalitarist strict, propriu tinerilor violenţi. Deloc surprinzător, un războinic a protestat la auzul intenţiei arbitrare a lui Clovis de a reduce cantitatea de metale preţioase destinate camarazilor săi, lăsînd deoparte vasele creştine:

> [el] şi-a înălţat securea şi a lovit ulciorul: „Nu vei avea nimic din pradă," zise el, „decît partea care ţi se cuvine".

Puţin mai tîrziu, la paradă, Clovis l-a făcut să se aplece pentru a-şi ridica securea:

> Regele Clovis şi-a înălţat în aer propria secure şi i-a despicat ţeasta cu ea. „Asta ai făcut tu la Soissons ulciorului meu"[15].

Era o lecţie severă în privinţa noilor prerogative regale.

Probabil în aceeaşi perioadă, Clovis a alcătuit pentru francii săi un cod de legi în latină. *Lex Salica – Legea francilor salieni* – consfinţea păgînismul locuitorilor franci din estuarul Rinului. Ele protejau prin prevederi speciale marii mistreţi castraţi – garanţii magici şi ţepoşi ai bogăţiei unduitoare a holdelor aurii – păstraţi pentru ceremoniile cu sacrificii. Legea urmărea mai ales să reglementeze statutul juridic al umililor ţărani franci, în relaţiile cu vecinii lor *romani*. Ca *franci* – de la *frekkr*, „cei neînfricaţi" –, francii purtători de arme, chiar şi cei mai săraci, îşi puteau păstra demnitatea în Gallia. Dar asta li se spunea într-un text latin, de către un rege înconjurat de sfetnici latini şi care intenţiona să-i guverneze atît pe romani, cît şi pe franci la fel de ferm precum o făcuse orice *romanus*[16].

Pînă la sfîrşitul vieţii sale, în anul 511, Clovis modificase complet natura monarhiei france. El a eliminat o confederaţie de căpetenii „regale" france şi s-a asigurat că puterea va rămîne exclusiv în seama familiei merovingiene. Generaţiile următoare de franci au fost încîntate de violenţa şi şiretenia care a însoţit fiecare pas al ascensiunii lui Clovis către autoritatea supremă. Să pomenim un singur exemplu: Clovis a cumpărat ceata de războinici a lui Ragnachar din Cambrai, oferindu-le acestora brăţări din aur fals:

> Iată aurul [răspunse el, cînd înşelătoria a fost dată în vileag] pe care îl merită cel care îşi împinge stăpînul la moarte.

La vîrsta senectuţii, spera să-şi poată încheia lucrarea:

> Se zice că ar fi spus următoarele vorbe despre rudele pe care le omorîse: „Ce trist este să trăiesc ca un străin, asemenea unui pelerin singuratic, şi că nu mi-a mai rămas nici una dintre rude să mă ajute la nevoie". A rostit acestea nu pentru că le jelea moartea, ci fiindcă, în felul său viclean, spera să mai găsească în viaţă nişte rude pe care să le poată ucide[17].

Autoritatea regală impusă cu forţa la asemenea nivel reclama probabil o schimbare sau o nouă orientare a cultului, care să-l consacre. Tradiţia inaugurată de Constantin ar fi fost întru totul inteligibilă oricărui războinic germanic: înfruntările decisive, de preferinţă cu rivalii ereditari, se completau de minune cu manifestări ale puterii divine. Totuşi, Clovis a acţionat cu prudenţă. În preajma anului 490, s-a căsătorit cu o creştină din neamul burgunzilor – regina Clothilde, dar nu a întreprins şi următorul pas ce părea să se impună de la sine. Nu s-a alăturat „familiei principiare", alcătuită din principii barbari ai Mediteranei vestice, pentru care creştinismul arian constituia adevărata religie universală, ce îi unea pe vizigoţii din Toulouse, vandalii din Cartagina şi ostrogoţii temeinic stabiliţi la Ravenna sub regele Teodoric, într-o singură credinţă, diferită de cea a supuşilor lor catolici.

Posibil ca el să-şi fi dat seama că putea miza pe un devotament mai lipsit de reţineri din partea propriilor *romani*. Segregaţia tacită şi continuă dintre populaţia catolică civilă şi „barbari", ca arieni *ex officio* şi oameni de arme, era reflectarea structurilor strict compartimentate ale statului roman din perioada tîrzie. Ele supravieţuiseră în provinciile mediteraneene mai stabile, dar erau depăşite în Gallia nordică, unde deosebirea dintre soldat şi civil se estompase. Nu exista nici un motiv ca locuitorii unei regiuni să nu poată împărtăşi cu toţii aceeaşi religie, cu atît mai puţin ca un suveran să fie exclus de la credinţa supuşilor săi.

Îngrijoraţi de ascensiunea noii puteri imprevizibile din nordul Galliei, vizigoţii arieni erau dispuşi să facă orice, cu excepţia convertirii oficiale la catolicism, pentru a-şi asigura devotamentul deplin al propriilor supuşi catolici. În anul 506, regele vizigot Alaric al II-lea a promulgat o versiune prescurtată a *Codicelui Teodosian* – *Breviarium Alaricianum* (*Breviarul lui Alaric*). Codul îi purta numele şi a fost ulterior ratificat de aristocraţia romană provincială şi de episcopii catolici. În acelaşi an, el i-a convocat la Agde pe episcopii catolici, pentru primul conciliu ţinut vreodată în Gallia al Bisericii catolice din tot regatul. Episcopii au fost încîntaţi:

Apoi, îngenuncheaţi la pămînt, ne-am rugat pentru regat [al lui Alaric]... pentru ca Domnul să-i sporească puterea celui care ne-a dăruit prilejul să ne întîlnim[18].

Clovis trebuia să acţioneze acum sau niciodată. O astfel de loialitate din partea episcopilor catolici, o dată consolidată în regatul vizigot, i-ar fi blocat pentru totdeauna calea către sud. O victorie anterioară asupra alemanilor păgîni îl convinsese deja pe Clovis de puterea lui Cristos. Puţin înainte de anul 500, el s-a declarat creştin – şi mai mult, creştin catolic – primind botezul împreună cu întreaga sa armată din partea lui Remigius, episcopul catolic de Reims. Un contingent de aproape 3.000 de oameni, aceşti soldaţi reprezentau în cel mai deplin sens „neamul francilor". Mulţi dintre ei se poate să fi fost romani renegaţi, cu orizonturi mai largi decît ale ţăranilor ce sacrificau mistreţi din patria lor nordică; s-au lăsat uşor convinşi să-şi urmeze regele. A fost o ocazie memorabilă:

Pieţele erau pavoazate cu pînze colorate, biserica era împodobită cu panglici albe, baptisteriul era primenit, tămîia răspîndea nori îmbătători, candelabrele parfumate străluceau, iar sfîntul lăcaş era pătruns de arome divine... [toţi cei prezenţi] s-au crezut strămutaţi într-un paradis înmiresmat[19].

Dar acesta fusese un eveniment local. Acum sosise vremea să pornească către sud împotriva lui Alaric al II-lea. În anul 507, Clovis a ţinut să obţină o profeţie de la Sfîntul Martin de Tours şi l-a solicitat din postura sa de rege catolic:

Şi-a încărcat [trimişii] cu daruri pentru biserică... „Doamne Dumnezeule", spuse el, „dacă eşti de partea mea... îndură-te să-mi arăţi un semn prielnic cînd aceşti oameni vor păşi în biserică, ca să ştiu astfel dacă îl sprijini pe robul tău Clovis"... Se întîmplă că de îndată ce au intrat în biserică, corul tocmai a început să cînte antifonul: „Şi m-ai încins cu putere spre război şi ai împiedicat pe toţi cei ce se sculau împotriva mea". [Psalmul 17 : 43][20].

Era o binecuvîntare suficientă pentru războiul ce avea să vină. Campania lui Clovis s-a transformat într-o cruciadă antiarianistă doar dacă privim retrospectiv. Ea s-a vrut o demonstraţie de forţă, cu scopul declarat de a strînge tributul scadent, dar de fapt menită să testeze loialitatea supuşilor *romani* din sud. Departe de a îi întîmpina cu braţele deschise pe franci, nobilimea catolică din Auvergne, inclusiv fiii lui Sidonius Apollinaris, s-a alăturat cu arma în mînă vizigoţilor arieni împotriva cumplitilor invadatori din nord. O întreagă societate meridională, catolici şi arieni luptînd laolaltă umăr la umăr, a pierit împreună

cu regele Alaric al II-lea în fatidica bătălie de la Vouillé (sau, posibil, Voulon), la sud de Poitiers, la începutul verii anului 507.

Clovis ştia cum să-şi sărbătorească victoria, într-un stil roman şi catolic potrivit. A depus o parte din pradă pe altarul Bisericii Sfîntului Martin din Tours. Tot acolo s-a întîlnit cu ambasadorii împăratului răsăritean Anastasius, care întrezărise în parvenitul nordic o contrapondere la noii conducători barbari ai Italiei. El i-a trimis lui Clovis documente prin care îl numea consul onorific. Asemenea marilor generali imperiali din epocile anterioare, Clovis a străbătut călare drumul de la bazilică pînă în oraş, împrăştiind monede de aur. Unii consemnează chiar că fusese aclamat ca un „Augustus"[21].

Cu toate că regatul franc este cel mai bine cunoscut istoricului occidental, el nu reprezintă singurul exemplu de stat creştin cristalizat la periferia lumii romane în perioada respectivă. Mult mai departe în sud, în Maroc şi vestul Algeriei de astăzi, căpeteniile maure din masivul Atlas au pus stăpînire pe oraşele romane de la şes. Ei se defineau nepărtinitor drept „regi ai maurilor şi romanilor". Simbioza dintre muntenii berberi războinici şi populaţia urbană vorbitoare de latină a luat sfîrşit numai o dată cu apariţia Islamului. Un consiliu orăşenesc de factură romană, consemnat în inscripţii latine, a supravieţuit la Volubilis, în apropierea coastei atlantice a Marocului, pînă pe la anul 650. Regii mauri au adoptat nume latine. Conducătorul berber care a ţinut piept armatelor arabe la sfîrşitul secolului al VII-lea avea numele Cecilius, un nume latin răspîndit în Africa, purtat odinioară de nimeni altul decît Sfîntul Ciprian! Prin influenţa acestor regi, creştinismul ajunsese să fie cunoscut în oazele din inima Saharei, astfel încît, în limba tuaregilor, cuvîntul care desemnează orice tip de sacrificiu, *tafaske*, provine de la marea sărbătoare creştină a Paştilor[22].

De asemenea, la capătul sudic al Mării Roşii, de unde Alexandria putea ajunge cu uşurinţă la comerţul de pe întregul cuprins al Oceanului Indian, regatul războinic din Aksum se întindea pe ambele ţărmuri ale strîmtorilor, unind masivele muntoase din nordul Etiopiei (un formidabil rezervor de triburi războinice) cu Yemenul, în sudul Arabiei. Acest precursor demn de luat în seamă al regatului creştin etiopian de mai tîrziu confundase demult creştinismul cu o monarhie puternică. Încă din timpul domniei lui Constantin şi Constanţiu al II-lea, monedele solide din Aksum, turnate în aur autohton, purtau semnul crucii. Oricare ar fi fost religia majorităţii populaţiei, creştinismul era mai ales religia unei curţi de principi războinici, ale căror campanii, ce se desfăşurau

din Golful Aden pînă la Nilul Albastru, erau la fel de energice precum cele întreprinse de Clovis. Ele erau comemorate prin inscripţii pe colosale *stelae* din granit, mai înalte decît orice obelisc egiptean, şi prin tronuri memoriale, înălţate în reduta muntoasă din Aksum, departe de ţărmul Mării Roşii. Ella Asbeha (cca 519-cca 531) era un contemporan mai tînăr al lui Clovis. Inscripţiile lui şi cele ale succesorilor săi amintesc de versurile războinice ale psalmilor, auzite de trimişii lui Clovis cînd au păşit pentru prima oară în Bazilica Sfîntului Martin de Tours:

> Domnului mare şi puternic, Domnului învingător în luptă... în care cred şi care mi-a dat o domnie puternică... lui Hristos mă încredinţez să izbîndesc în tot ce fac[23].

O caracteristică remarcabilă a regatelor creştine de la periferie este că, în ciuda împrumutului masiv de practici locale romane şi a relaţiilor diplomatice ocazionale cu Imperiul de la Constantinopol, ele refuzau să se autodefinească drept Rome în miniatură. Avantajul creştinismului le permitea să se revendice la fel de bine de la un trecut non-roman – în speţă, de la Vechiul Testament. *Kebra Nagast*, „Gloria regilor" (legenda de întemeiere a imperiului Etiopiei din Evul Mediu, al cărui nucleu poate fi regăsit în epoca lui Ella Asbeha), îi trata pe împăraţii bizantini ca simpli şi îndatoritori parteneri nordici ai unei dinastii imperiale etiopiene, care pretindea că descinde din Menelik, fiul lui Solomon şi al reginei din Saba[24]. Povestirea lui Grigore de Tours despre Clovis nu emite astfel de pretenţii cu privire la franci. Surprinde însă cît de puţină atenţie acordă Grigore relaţiilor lui Clovis cu împăraţii romani din Răsărit atunci cînd îşi scrie *Istoria* sa, în anul 580 – la mai bine de 70 de ani după evenimentele descrise. În schimb, el insistă asupra presupusei uri a lui Clovis faţă de ereticii arieni şi înregistrează, fără nici o umbră de dezaprobare morală, sordida ascensiune la putere a regelui francilor. Pentru episcopul catolic Grigore, ea reprezenta o evoluţie pe potriva purtării morale discutabile a regelui David. Era mai bine ca amintirea lui Clovis să evoce un rege din trecutul îndepărtat al vechiului Israel decît postura ingrată de fost aliat al Imperiului Roman de Răsărit încă prezent.

Cînd preotul britanic Gildas a scris, în anul 520 sau mai tîrziu, *Căderea Britanniei* – unica descriere ce ne-a parvenit a insulei sale devastate de război –, Roma ocupă din nou o poziţie periferică în ansamblul naraţiunii sale. El vede în britanici poporul rătăcit al lui

Israel, iar pe sine, Ieremia lor, amenințîndu-i pentru păcatele lor cu pedeapsa divină înfăptuită prin mîna popoarelor străine, în special a saxonilor. Ca Israel păcătos, Britannia își construia acum o istorie proprie. Romanii, în viziunea lui Gildas, nu erau altceva decît „destoinicii aliați" ai nestatornicilor britanici. Deși admirabili și ordonați, ei erau în esență străini. Gildas îi identifica aproape exclusiv cu armata lor. Dispăruseră pentru totdeauna, lăsînd în urmă ziduri puternice de-a lungul insulei, ca mărturie a geniului lor militar[25]. Deși scria în latină și trăia în lumea cu un vizibil profil subromanizat din vestul Britanniei, scriitorul creștin Gildas simțea acut că Vechiul Testament se potrivea mai bine vremurilor sale tulburi decît amintirea evanescentă a Imperiului Roman. De la Zidul lui Hadrian pînă la coasta atlantică a Marocului și Capul Africii, conceptul de Roma fusese redus la dimensiuni din ce în ce mai mici, pentru a fi înlocuit cu un trecut diferit – un trecut resuscitat de Sfînta Scriptură ce descria atît de viu și potrivit agitatul regat războinic al vechiului Israel.

Partea a II-a

MOŞTENIRI DIVERGENTE PERIOADA 500-750 D.CR.

6

Reverentia, Rusticitas: de la Cezar de Arles pînă la Grigore de Tours

În ziua de 15 februarie a anului 495, în pofida interdicţiilor papei Gelasius, un grup de senatori romani a organizat şi în acel an ritualul purificator numit *Lupercalia*. Tineri despuiaţi au străbătut Roma aşa cum o făcuseră din vremuri străvechi. Senatorii în cauză erau figuri publice şi buni „fii ai Bisericii". Dar ei ştiau totodată ce îi trebuia Romei după un an zbuciumat, marcat de epidemii şi recolte proaste: iureşul năvalnic al „tinerilor lupi" a purificat încă o dată oraşul, pregătindu-l pentru anul următor[1]. În oraşul cu cea mai veche tradiţie creştină din Occident, memoria colectivă încă avea legături dincolo de marele sanctuar al Catedralei Sfîntului Petru, către lumea lui Romulus şi Remus. Simţămîntul tradiţiei imemoriale a Romei se împletea cu cel al apropierii unui univers radios în chip îmbătător. Urcînd treptele ce duceau spre incinta Catedralei Sfîntului Petru, mulţi creştini catolici obişnuiau încă să se întoarcă cu spatele la bazilica sfîntului, pentru a se înclina spre răsăritul soarelui, într-un gest de reverenţă[2].

În tot bazinul Mediteranei, Biserica creştină se statornicise pînă în anul 500 d.Cr. ca singura religie oficială a lumii romane. Succesele care au creat această situaţie ne sînt cunoscute dintr-o sumedenie de surse creştine, majoritatea encomiastice. Dar nu putem decît întrezări, cu coada ochiului cum s-ar spune, nemărginirea mută a ţinuturilor rurale, ce depăşeşte cu mult aria documentată de izvoarele noastre creştine. Creştinismul rămăsese prin excelenţă o religie a oraşelor romane. Într-un poem, datînd cu aproximaţie din anul 400 d.Cr., ţăranii galici erau încă înfăţişaţi vorbind despre semnul crucii ca fiind de găsit doar în „marile oraşe". Chiar şi în vremurile de mai tîrziu, principala preocupare a celor mai mulţi dintre episcopi era de a construi un impozant edificiu

catolic în oraşul fiecăruia. Pînă în anul 573, episcopii de Tours construiseră douăzeci şi patru de biserici în satele din dioceza lor; dar, în aceeaşi perioadă, în oraşul Tours s-au înălţat treisprezece biserici. Zona rurală nu constituia un pustiu fără lăcaşuri ale credinţei. Latifundiarii au ridicat biserici în folosul propriu şi al ţăranilor lor. Pînă şi ţăranii dependenţi de pe domeniile regale din Spania şi-au mobilizat resursele sărăcăcioase pentru a clădi un altar şi a plăti un preot. Zona rurală rămînea însă Cenuşăreasa unei ordini creştine de vădită sorginte „romană", ce continua să definească episcopul şi oraşul său de reşedinţă drept centrul de „maximă densitate" al catolicismului.

Chiar dacă spaţiul rural ar fi fost mai puţin izolat, discuţia nu s-ar fi terminat aici: după ce îi îndepărtaseră pe demoni din templele lor dinăuntrul şi din proximitatea oraşelor, creştinii de la sfîrşitul secolului al V-lea şi din secolul al VI-lea trebuiau să se confrunte acum cu problemele ridicate de sacralitatea difuză pe care toţi anticii, atît ţărani, cît şi orăşeni, înclinau să o perceapă pretutindeni în jurul lor, în mediul natural. Acesta absorbea energiile a peste 90% din locuitorii oricărei regiuni creştine, agricultori şi păstori, ce depindeau în fiecare an de capriciile vremii şi ale recoltei. Departe de a fi un spaţiu neutru, natura părea populată de forţe supranaturale. Nu era suficientă aşezarea exclusivă a unui Dumnezeu unic deasupra *mundus*-ului, şi nici aducerea lui la nivelul cel mai de jos, printre fiinţele umane, în făptura lui Isus Cristos. Creştinismul trebuia să capete un înţeles pentru populaţii care se simţiseră dintotdeauna o parte integrantă a mediului natural, capabile să se impună în cadrul lui, să îi dobîndească generozitatea şi să se ferească de pericolele lui prin intermediul ritualurilor care datau, în mare parte a Europei, din timpuri preistorice.

Nu trebuie să subestimăm dimensiunile şi complexitatea peisajului sacru anterior prin care Bisericile creştine trebuiau să-şi croiască drum în Europa Occidentală. Din Britannia romană, pînă în Italia meridională, templele părăsite şi idolii lor dărîmaţi de vreme se înălţau ca nişte prezenţe stranii şi de rău augur: „sumbre ca întotdeauna... apariţii la fel de hidoase, chipuri la fel de întunecate"[3]. Iar ele nu erau pe deplin abandonate. Chiar şi pe la anul 690, în unele părţi ale Spaniei, ofrandele aduse idolilor trebuiau să fie transferate public bisericilor locale; erau expuse demonstrativ pentru a convinge populaţia că idolatria fusese lichidată în cele din urmă (la trei secole după edictele lui Teodosiu I!), că doar altarele bisericilor creştine puteau fi cinstite cu mici depozite de *ex voto*, şi nu copacii, izvoarele, răscrucile drumurilor sau colinele[4].

În Gallia, sacrul emana încă din pămînt, sub forma a 6.000 de izvoare sacre. În Egipt, ascensiunea spectaculoasă a Bisericii creştine în dauna templelor a blocat, pur şi simplu, desfăşurarea prea puţin pretenţioasei relaţii cotidiene dintre om şi sacru de-a lungul văii Nilului. Cînd o cioară s-a aşezat pe un zid lîngă un laic creştin care venise să ceară îndrumări de la Şenute din Atripe, el a salutat instinctiv pasărea, al cărei croncănit profetic îi putea dezvălui la fel de limpede precum cuvintele marelui stareţ secretele lumii invizibile[5]. Lui Şenute perspectiva îi apărea fără soluţionare:

> Chiar dacă v-aş îndepărta toţi idolii din casă, pot eu să acopăr soarele? Trebuie oare să ridic ziduri la Apus [*Amente* al egiptenilor, tărîmul zeilor şi al morţilor], astfel încît să nu vă închinaţi către asfinţit? Trebuie să stau de veghe pe malurile Nilului şi în fiecare meandră ca nu cumva să faceţi libaţii în apele sale?[6]

Regiuni creştine diferite au făcut faţă situaţiei în moduri diferite. Creştinii Răsăritului grecesc păreau să-şi perceapă lumea în termenii discursului triumfal elaborat pe timpul lui Constantin. Pentru ei, prezentul constituia o epocă nouă şi strălucitoare. Puterea lui Cristos pe pămînt atrăsese o transformare copleşitoare. Sfinţii creştini pătrundeau acum în munţii sacri rezervaţi odinioară zeilor; bisericile creştine se ridicau triumfătoare pe temeliile templelor dărîmate; numele zeilor erau date uitării, în timp ce ale sfinţilor şi martirilor erau pe buzele tuturor. Chiar dacă bisericile nu se înălţau pe locul fostelor temple, inscripţii vădind siguranţă de sine le înfăţişau în chip contrar:

> Lăcaşul demonilor a devenit casa Domnului.
>
> Lumina mîntuitoare a ajuns să strălucească acolo unde totul era învăluit în umbră.
>
> Acolo unde se săvîrşeau odinioară sacrificii şi se înălţau idolii, dănţuie acum corurile îngerilor.
>
> Acolo unde Domnul era altădată mîniat, el îşi găseşte acum plăcere[7].

Suferind o înfrîngere fulgerătoare şi deplină, trecutul precreştin putea să dăinuie în prezentul creştin fără a pricinui prea mari nelinişti. Cu semnul crucii înscris cu grijă pe frunte, statuile lui Augustus şi Liviei, ce străjuiseră vreme de secole în forul oraşului Efes, îi priveau acum cu seninătate pe episcopii creştini, adunaţi de Teodosiu al II-lea – cel mai ortodox succesor direct al lui Augustus – pentru conciliul istoric din anul 431.

În fapt, nu trebuie să se înţeleagă de aici că regiuni numeroase ale Imperiului de Răsărit au fost creştinate într-un ritm mai rapid decît cele

din Apus. Inteligheţia greacă număra în continuare păgîni iluştri: creştinii îi numeau „eleni", păstrători ai culturii şi religiei greceşti. Atena rămăsese un centru academic, unde, pînă în anul 529 d.Cr., „eleni" cu reputaţie îi educau pe creştini în asentimentul deplin al opiniei publice. Situate la o depărtare suficient de sigură de marile oraşe, în văile înfloritoare din munţii Anatoliei, Libanului şi nordul Mesopotamiei, satele păgîne priveau cu condescendenţă, aproape netulburate, cîmpiile disciplinate unde fusese proclamat, cel puţin oficial, triumful noii religii.

În ciuda izbucnirilor întîmplătoare ale unui om ca Şenute, conducătorii Bisericilor răsăritene erau mult mai puţin preocupaţi de ponderea trecutului păgîn în viaţa propriilor congregaţii decît omologii lor occidentali. Faptul că locuiau încă într-un imperiu înfloritor, ostentativ creştin, era de ajuns pentru a-i face să creadă că trăiesc într-o lume esenţialmente creştină. Prin comparaţie, o serie de propovăduitori şi legislatori latini începînd cu Augustin ţineau să sublinieze că idolii, deşi sfărîmaţi în public, vieţuiau cu îndărătnicie în inimile prea multor creştini. Păgînismul nu reprezenta o simplă *superstitio*, o ordine falimentară exterioară Bisericii: păgînismul dădea tîrcoale sufletului tuturor creştinilor botezaţi, gata oricînd să revină sub forma „rămăşiţelor păgîne". Discursul principal al creştinării, aşa cum era el deschis promovat în numeroase cercuri ale Occidentul latin, nu era cel al triumfului definitiv, ci unul în care un trecut nedepăşit ameninţa permanent din umbră fiecare pas înainte al prezentului creştin.

Cezar, episcop de Arles între anii 502 şi 542, a fost predicatorul creştin care a furnizat generaţiilor de după el modelul clasic al acestei stări de spirit particulare. Devotat lui Augustin (într-adevăr „pînă la moarte", binevoind să-şi dea obştescul sfîrşit în exact aceeaşi zi a anului ca marele episcop din Hippo), Cezar a adaptat predicile lui Augustin, ţinute cu un secol înainte în Cartagina şi Hippo, pentru orăşenii din Arles şi ţăranii din Provence. Într-un scenariu atemporal, precum asediul perfid al diavolului pentru a stăpîni sufletele creştinilor, Mediterana era un biet lac, iar întregul secol în care se destrămase Imperiul de Apus o simplă pîlpîire de timp. Departe de a trezi impresia de imitaţie, predicile lui Cezar au avut un efect profund asupra contemporanilor, părînd că se adresează nemijlocit experienţei particulare a fiecărui ascultător. El a fost ţinut minte pentru „glasul său neobosit". Odată a ferecat chiar uşile bazilicii, ca nu cumva membrii adunării să părăsească biserica înainte de sfîrşitul slujbei: la Judecata de Apoi – le-a reamintit el – nu vor putea pleca nicăieri[8]!

Prin predicile sale, Cezar a realizat un adevărat *tour de force* pastoral. El a domesticit imensitatea intimidantă a peisajului spiritual precreştin din Provence. La fel cum odinioară îşi încuiase enoriaşii în bazilică pentru ca să fie ascultat pînă la capăt, tot aşa el a integrat păgînismul în comunitatea creştină. Păgînismul nu era pentru el un ansamblu de practici independente, prin care licărea discret atracţia lumii fizice împînzite de forţe misterioase, necreştine. Mai curînd, păgînismul era denunţat ca fiind nimic altceva decît o colecţie fragmentată de „rămăşiţe" – „obiceiuri profanatoare", „tradiţii" inerte, „murdăria necredincioşilor" (pentru a folosi limbajul unui conciliu galic petrecut puţin mai tîrziu), adusă accidental în biserică de picioarele numeroşilor credincioşi de rînd[9].

Cezar nu-şi măsura cuvintele cu cei care se complăceau în asemenea practici. În spatele simplităţii căutate a predicilor sale, se ascundea inconfundabil nobilul galo-roman şi produsul austerei discipline monahale impuse la Lérins. Reîntoarcerea la practicile păgîne denota pur şi simplu lipsă de educaţie. Presupunea să te comporţi precum *rustici*, ţărani neciopliţi, văduviţi de raţiune, refractari la cultură, conduşi de patimi şi, astfel, cu deosebire predispuşi să devină complici la rătăcirile mundane din trecut. Iar în pat – ţinea el să le reamintească pînă şi rafinaţilor orăşeni – oricine putea fi un *rusticus*. Amorul în zilele de duminică sau în perioada de menstruaţie a soţiei nu se ridica cu nimic deasupra purtării ţăranilor, iar consecinţele se arătau, în folclorul sumbru al Galliei, pe potriva hîrjonelilor ignobile – copii cu malformaţii, leproşi, epileptici[10]. Adevăratul obiectiv al strădaniei pastorale a episcopului era combaterea aşa-numitei *rusticitas* în rîndul creştinilor botezaţi, şi nu în eradicarea păgînismului propriu-zis.

Dar combaterea pomenitei *rusticitas* presupunea mai mult decît distrugerea ocazională a altarelor campestre sau denunţarea sărbătorilor izolate ca fiind „murdărie a păgînilor". Semnifica nimic altceva decît o tentativă de schimbare a mentalităţii în totalitatea sa. Cezar şi cei care l-au urmat trebuiau să elimine reprezentarea antică a lumii. În predicile lui Cezar, *mundus*, universul fizic, era lipsit de autonomie; el nu avea viaţă proprie, cu excepţia celei date prin voia Domnului. Timpul creştin, de pildă, nu înregistra în mod direct ritmul organic al naturii revelat în schimbarea anotimpurilor, ci intervenţiile divine grandioase, prin care Dumnezeu se debarasase de *mundus*, pentru a intra în contact nemijlocit cu făptura umană. Naşterea plină de fală a anului marcată de calendele din ianuarie nu însemna nimic în comparaţie cu umilinţa divină a

naşterii lui Cristos în ziua de Crăciun. Din epoca imperială, zilele săptămînii purtaseră numele zeilor, ce guvernau pămîntul de pe tronurile din sferele lor astrale, imuabile şi funeste. Numele asociate puterilor care exercitau controlul în *mundus* trebuiau să dispară. În mod ideal, creştinii trebuiau să numere zilele săptămînii pornind de la Ziua Domnului ca *prima feria, secunda feria* (standarde după care Portugalia ar putea fi considerată singura ţară complet creştinată din Europa!)[11].

Mai presus de toate, fiinţei umane i se tăgăduia posibilitatea participării active prin ritualuri străvechi la cursul evenimentelor din *mundus*. Ideea că voinţa umană ar putea influenţa evoluţia naturală într-o lume materială în care toate evenimentele depindeau de voinţa lui Dumnezeu constituia, în opinia lui Cezar, culmea stupidităţii. În timpul unei eclipse de lună, cetăţenii oraşului Arles obişnuiau să se strîngă laolaltă, cu strigăte răsunătoare, pentru a „ajuta luna în nenorocirea abătută asupra ei". Urale precum *Vince luna* – „Trăiască luna" – încurajau vecina strălucitoare a rasei umane să se descătuşeze de sub puterile cotropitoare ale întunericului. Pentru Cezar, luna se înălţa deasupra întregii Provence, neperturbată de „sunetele profanatoare", la fel de îndepărtată, de opacă la aspiraţiile umane şi tot atît de străină ritualurilor oamenilor ca şi pînă atunci. Doar faţa ei întunecată într-un asemenea moment s-ar fi putut eventual lăsa desluşită ca „semn", hărăzit să reamintească oamenilor ce trebuia să-i preocupe cu adevărat şi ce trebuiau să schimbe – păcatele care provocaseră încruntarea unui Dumnezeu mîniat[12].

Va mai trece mult timp – probabil nu înainte de disoluţia Europei rurale din secolul al XIX-lea – pînă cînd mentalităţile condamnate de Cezar să se modifice semnificativ. Mult mai revelatoare pentru succesul final al creştinismului sînt indiciile disparate din sursele creştine, ce dezvăluie existenţa unui proces, acela de realizare a compromisului. Ele reprezintă nu atît „rămăşiţe păgîne" nechibzuite, după cum susţineau episcopi ca Cezar, cît semnele unor tentative bine cumpănite prin care creştinii secolului al VI-lea încercau să descopere o „compatibilitate" între orizontul lor religios de atunci şi tiparele perioadei anterioare. În acest proces de adaptare, creştinismul avea adesea iniţiativa: comunităţile păgîne au împrumutat simbolurile şi riturile creştine. Banchetele în timpul cărora se depuneau ofrande se desfăşurau sub semnul crucii. Numele îngerilor şi sfinţilor creştini erau invocate în cursul toasturilor solemne ţinute la ospeţe. Călugării şi preoţii, dintre care mulţi proveneau din familii educate sau chiar din familii clericale, şi nu vracii necreştini

deveniseră acum principalii furnizori de amulete şi leacuri. Creştinismul şi-a pus amprenta specifică pe ritualurile agrare fundamentale. Stropirea cu apă sacră, menită să întărească recolta în regiunile secetoase din nordul Africii şi Provence, a fost amînată pe nesimţite pînă de ziua Sfîntului Ioan Botezătorul. Prin această uşoară modificare, puterea străveche a apei era reconfirmată de noua forţă incomensurabilă atribuită botezului creştin. În Spania de la sfîrşitul secolului al VI-lea, clerul urban exuberant s-a mulţumit doar să adauge cîntul creştin *Aleluia* la euforia generală a calendelor[13].

Pentru creştinarea *mundus*-ului la nivelul imaginaţiei va fi însă nevoie de un filon poetic pe care tranşantul Cezar nu-l stăpînea. Pe termen lung, cultul creştin al sfinţilor se va dovedi mai eficient decît „vocea neobosită" a oricărui propovăduitor. Cultul urmărea să instaureze obişnuinţe religioase durabile, asociate aşa-numitei *reverentia* catolice – o sensibilitate reverenţioasă dedicată sfinţilor, îndreptată cu precădere asupra altarelor principale, devenite în epocă locuri de pelerinaj, dar potrivită de asemenea oricărui loc şi situaţii. *Reverentia* era singurul răspuns sigur la *rusticitas*. Dacă te apropiai de ei cu *reverentia*, sfinţii creştini ar fi putut, fără îndoială, să îl înduplece pe Dumnezeu să-şi manifeste puterea în *mundus* la orice nivel. Intervenţiile lor erau în măsură să insufle o nouă dimensiune fenomenelor şi locurilor lumii fizice în care oamenii căutaseră dintotdeauna sacrul. Sfinţii revărsau asupra altarelor şi chiar asupra naturii adierea îmbătătoare a Paradisului.

Personalitatea ale cărei numeroase şi expresive scrieri au venit în sprijinul acestei viziuni, Grigore de Tours – Georgius Florentius Gregorius, episcop de Tours între anii 573 şi 594 – aparţinea unei arii geografice şi unei generaţii cu totul diferite de cea a lui Cezar[14]. Cezar fusese un meridional. Împăraţii romani guvernau încă în Ravenna cînd el era copil. Dimpotrivă, familia lui Grigore provenea dintr-o zonă situată mai la nord, din Langres, Lyon şi Auvergne. Înălţarea în scaunul episcopal din Tours l-a apropiat şi mai mult de miezul nordic al *Franciei*. El s-a născut în anul 538, cu puţin înainte de moartea lui Cezar. Înainte ca el să ajungă episcop de Tours, multe se întîmplaseră în Europa Occidentală. Împăratul Iustinian încercase să recucerească vestul Mediteranei, ruinînd prin eşecul său ordinea socială romană din Italia. Între anii 542 şi 570, ciuma bubonică devastase centrul Imperiului Roman de Răsărit, odinioară o forţă colosală. Epidemia crease – chiar şi în Gallia lui Grigore – prăpăstii tragice între generaţii, adînci precum

acelea lăsate în urmă în Europa secolului XX de masacrele primului război mondial. Pînă la sfîrşitul vieţii lui Grigore, centrul de putere şi, o dată cu acesta, încrederea în viaţa culturală începuseră să se deplaseze pe nesimţite dinspre Mediterana către nord-vestul Europei.

Grigore era un supus loial, chiar dacă uneori critic, al regilor franci. El se aştepta ca ei să fie apărătorii puternici ai Bisericii catolice şi, nu să-şi irosească energia în dispute familiale fără rost. Chiar dacă Gallia era acum împărţită între regate cu interese potenţial conflictuale, ea rămăsese în fapt o confederaţie de regiuni, ale cărei hotare erau apărate de un stat viabil. Străinii remarcau această stabilitate fundamentală. Cînd poetul Venantius Fortunatus a sosit în *Francia* venind de la Ravenna şi Treviso în 566-567, el s-a înfăţişat de îndată drept un Orfeu rătăcit printre barbarii nordici, un rafinat reprezentant al graţiei sudice printre *leudes* zdrăngănind la harfă, „bărbaţii puternici" de la o Curte barbară. Era un autoportret măgulitor. I-a fost dat să afle curînd, în timp ce s-a perindat de-a lungul rîului Moselle, vizitîndu-i pe marii episcopi la reşedinţele lor de la ţară, din Trier şi pînă la Bordeaux, că soliditatea vechii lumi persista în Gallia într-o măsură sensibil mai mare decît în Italia sa natală. A fost mai mult decît fericit să-şi încheie viaţa ca episcop în Poitiers[15].

Vechi familii romane supravieţuiseră în Gallia, de la Rin pînă în Aquitania. Lor li s-a alăturat o nouă clasă de *potentes*, „potentaţi" de origine amestecată franco-romană. Uniţi prin legăturile tenace ale catolicismului şi cupidităţii comune, aceşti indivizi erau temeinic instalaţi în toate regiunile. Cei care supravieţuiau ocazionalelor pusee de frenezie a celor puternici, dezlănţuite de urzelile fraţilor merovingieni rivali, se puteau aştepta să prospere – mai ales episcopii catolici.

Grupul celor 110 episcopi ai Galliei se schimbase de-a lungul generaţiilor. Din susţinătorii moralului unei populaţii romane asediate, în zbuciumatul secol al V-lea, ei se transformaseră în eminente figuri „reprezentative" în noul regat franc. Fiecare, în felul său, întruchipa legea şi ordinea în propria regiune. La învestire, episcopul era purtat prin oraş într-o lectică înaltă, destinată odinioară consulilor romani. El avea rol de judecător şi pacificator. Oficia ceremonii solemne în biserici şi baptisterii, păstrate într-o permanentă feerie de lumini şi încărcate de arome exotice.

Fie că proveneau din vechi familii sau din anturajul regelui, numeroşi episcopi posedau averi fabuloase. Să menţionăm un singur exemplu: episcopul Bertram de Le Mans – ce purta ilustrul nume războinic franc,

„Corbul glorios", după pasărea care ciugulea leşurile pe cîmpul de luptă – deţinea o avere personală de 300.000 de hectare, răspîndite pe tot cuprinsul Galliei de Vest. Dispunînd de avere proprie, episcopii supervizau sistemul de distribuţie a milosteniilor şi donaţiilor evlavioase. Ei stăpîneau alchimia prin care aurul – aurul roşu, sclipitor ca focul, care simboliza în imaginaţia contemporanilor tot ce era mai crud, mai labil şi, în ultimă instanţă, expresia supremă a rigidităţii şi „morţii" în această lume – era însufleţit în chip de ofrandă dedicată sacrului. Marile racle îmbrăcate în aur şi bătute cu nestemate în care odihneau trupurile sfinţilor din Gallia revelau transferul magic săvîrşit de episcop. Investind avuţia nemăsurată a Bisericii în cultul sfinţilor, episcopul o trimitea înspre ceruri. Cerul permitea ca o parte reprezentativă a bogăţiei să revină pe pămînt, în sanctuarele ce scînteiau ca nişte picături îngheţate ale splendorii supranaturale. Licărul mormîntului era o garanţie a „văpăii puterii miraculoase" atribuită sfîntului după moarte, în special dacă el fusese un episcop faimos. Mormîntul Sfîntului Eligius (Sfîntul Eloi), episcop de Noyon între anii 641 şi 660, vibra de slavă, încît a trebuit să fie acoperit cu un giulgiu de in pe durata postului Paştelui, în timpul căruia a transpirat printr-o miraculoasă forţă ascunsă! Nu e de mirare că săracii se îngrămădeau în jurul altarelor, simboluri ale bogăţiei Bisericii, care le asigura subzistenţa.

În secolul al VI-lea, oraşele Galliei au pierdut mult din specificul şi efervescenţa romană. Au devenit, în schimb, centre ceremoniale, oaze ale sacrului întreţinute cu grijă. Le Mans al lui Bertram adăpostea optsprezece biserici, iar Parisul treizeci şi cinci. Oraşele nu mai erau spaţii riguros delimitate şi organizate cum fuseseră cele romane. Ele fuzionau cu regiunea campestră şi erau înconjurate de o constelaţie de sanctuare, iar dincolo de acestea, de *villae* administrative şi de cabanele de vînătoare ale unei aristocraţii preponderent rurale. Totuşi, erau încă dominate de zidurile romane, ce aduceau aminte de castre, a ceea ce devenise acum în mare măsură „oraşul interior" al episcopului.

Ca „prieten al săracilor", episcopul nu îi sprijinea doar pe nevoiaşi. El investea resurse şi energie în susţinerea întregii comunităţi. Creată în secolul al VI-lea, imaginea bunului episcop catolic, aceea de „părinte al oraşului" său a devenit probabil cel mai trainic ideal instituţional al Europei Occidentale. Nu s-a schimbat aproape deloc pînă la sfîrşitul Vechiului Regim:

> Cu tot rafinamentul social şi înfăţişarea sa de om de lume, [el] şi-a îndeplinit îndatoririle episcopale ca şi cum nu avea alte preocupări care să-i

abată atenţia. Vizita spitale, împărţea milostenii cu dărnicie, dar chibzuit, se îngrijea de clericii şi parohiile sale. Găsea timp pentru toate, dar nu părea niciodată ocupat. Casa lui primitoare şi masa sa îmbelşugată trezeau impresia unei reşedinţe de guvernator. Totuşi, era în toate pe gustul Bisericii[16].

Descrierea de mai sus s-ar potrivi oricărui sfînt-episcop merovingian, dar ea aparţine în realitate lui Fénelon, episcop de Cambrai, în 1711, aşa cum a fost portretizat de Saint-Simon în *Memoriile* sale. Criteriile ce defineau un bun episcop se schimbaseră prea puţin după o mie de ani.

Grigore se trăgea dintr-o clasă care contribuiseră la edificarea acestei lumi în Gallia meridională: el era nepot şi strănepot de episcopi. A crescut ca un copil serios, înconjurat de o familie austeră. *Reverentia* era o tradiţie în familie. Tatăl lui purta întotdeauna la gît un medalion din aur conţinînd relicve; ele îl protejau de

atacul tîlharilor, de primejdia inundaţiilor, de prigoana celor iuţi la mînie şi de loviturile de sabie[17].

Grigore însuşi a săvîrşit prima sa „tămăduire" de îndată ce a învăţat să citească. Bun catolic, băiatul alinase podagra tatălui său cu o reţetă supranaturală descrisă în *Cartea lui Tobit*. Ghidul lui urma să fie *codexul* Sfintei Scripturi, şi nu învăţătura populară vehiculată de *rustici*. Universul volatil şi primitiv al vraciului care

murmura descîntece, dădea în bobi, îşi atîrna amulete la gît[18]

nu i se potrivea absolut deloc.

Grigore nu era un *rusticus*. Chinuit adesea de boală, el ştia cum să se adreseze Sfîntului Martin ca unui prieten şi mare *patronus*, un protector redutabil. Speranţele şi temerile lui fuseseră impregnate de-a lungul timpului de solemnitatea profundă ce caracteriza relaţiile romanilor cu stăpînul lor, în perioada tîrzie:

M-am apropiat de mormînt, am îngenuncheat pe dale şi am plîns[19].

Uns episcop de Tours înaintea vîrstei de 34 de ani, Grigore pretindea ca toţi creştinii catolici să dovedească aceeaşi reverenţă adîncă faţă de sfinţi. Pentru poziţia sa de episcop era de bună seamă esenţial ca ei să se conformeze aşteptărilor sale. Tours întrunea toate dezavantajele unui „oraş deschis", ale unui centru de pelerinaj situat la punctul de joncţiune al regatelor rivale. În cei douăzeci de ani ai episcopatului său, Tours a schimbat o stăpînire cu alta, fiind condus pe rînd de la Metz, Soissons şi din Burgundia. Dioceza lui a fost devastată de raiduri punitive în care

se implicau, pline de zel, şi gărzile oraşelor învecinătate. Bazilica Sfîntului Martin se umplea la intervale regulate de persona je suspuse, în căutare de refugiu la mormîntul sfîntului. Grigore a avut astfel ocazia unică de a-i vedea pe aşa-numiţii *potentes* ai Galliei în condiţii de maximă mizerie şi vulnerabilitate.

Grigore şi-a elaborat *Istoria* sa mai ales din perspectiva acestui sanctuar. A redactat-o intenţionat într-o latină „rustică", dar nu pentru a se adresa ţăranilor, ci pentru a-i avertiza pe acei *potentes* ai vremurilor viitoare, atît franci cît şi romani, pentru care o astfel de latină brută, pe cale de a deveni franceză, reprezenta limba comună. Denumirea de *Istoria francilor* e în mare măsură improprie. Interesul exhaustiv al lui Grigore, ca episcop, nu viza apartenenţa etnică, ci păcatul şi ispăşirea lui. Consemnînd istoria epocii sale, Grigore se încredinţa că nenorocirile păcătoşilor de neam, deopotrivă franci şi romani, vor fi ţinute minte multă vreme. Nu ducea lipsă de material: el descrie, deseori în detalii memorabile, moartea violentă a aproape treizeci de conducători. Cei care au avut parte de un astfel de sfîrşit tragic, îl mîniaseră pe Dumnezeu şi pe sfinţii Lui. De pildă, generalul franc Guntram Boso a murit străpuns de atîtea suliţe, încît nici n-a mai apucat să atingă pămîntul. Grigore cunoştea motivul: de o evlavie oscilantă, Guntram apelase şi la serviciile unei prezicătoare păgîne. Nu avea cum să-i priască. Grigore s-a asigurat că Guntram va fi ţinut minte de contemporani în adevărata sa lumină:

> un ins fără scrupule, hapsîn şi hrăpăreţ, rîvnind peste măsură la bunurile altora, ce-şi dădea tuturor cuvîntul de onoare drept chezăşie, fără să şi-l păstreze faţă de nimeni[20].

Dar nici romanul Celsus nu a fost mai prejos:

> un om înalt, lat în umeri, cu braţul puternic, vorba mîndră, iute la fapte şi învăţat în ale legii. El îşi însuşea adesea bunurile Bisericii... Într-o bună zi, el a auzit în biserică un pasaj citit din cartea profetului ... „Vai vouă care clădiţi casă lîngă casă şi grămădiţi ţarini lîngă ţarini." [Isaia 5,8] Se zice că ar fi răspuns: „Proastă treabă! Vai atunci mie şi copiilor mei!"

A avut dreptate. Fiul său a murit fără urmaşi,

> lăsînd cea mai mare parte a bunurilor sale moştenire Bisericii, de la care le furase tatăl său[21].

Gardieni ai ordinii morale reprezentate pe pămînt de episcopi, sfinţii şi-au revelat deplina importanţă în oraşele Galliei. *Istoria* lui Grigore

înfăţişează o lume preponderent urbană, ce reclama insistent dreptate şi pace. Însă Grigore a scris de asemenea mai multe cărţi reunite în volumul *Miracole* – miracole de la mormîntul Sfîntului Martin, de la mormîntul Sfîntului Iulian din Brioude, miracolele ce compun *Gloria Mărturisitorilor* şi *Gloria Martirilor*, o lucrare intitulată *Viaţa Părinţilor* şi chiar un tratat despre stele, ce includea un catalog al miracolelor din natură. Cărţile *Miracolelor* sînt la fel de ample ca *Istoria* sa. Prin dimensiunea lor şi prin dragostea pentru detalii, ele marchează un demers inedit. Pare că Grigore încercase să surprindă panorama spirituală infinit de variată a regiunii sale, într-o fină reţea de cuvinte creştine.

Pentru Grigore era un efort esenţial, ce creează impresia că trăia într-o regiune cvasi-creştină. Păgînismul apare în naraţiunea lui numai cînd se referă la regiunile „barbare" din nordul Galliei, cu dealurile şi pădurile ce străjuiau Rinul şi Moselle. Mult mai preocupat a fost de uşurinţa cu care versiuni alternative ale creştinismului răsăreau de fiecare dată cînd episcopii catolici, cum era el, îşi slăbeau vigilenţa: predicatori itineranţi, ce purtau relicve şi pretindeau că îl reprezintă pe nimeni altul decît însuşi Sfîntul Petru, avuseseră chiar neobrăzarea de a vizita Tours în absenţa sa! Prezicătoarele atrăgeau mulţimi numeroase şi se îmbogăţeau datorită abilităţii lor de a da de urmele hoţilor şi de a ghici păcatele altora. Cînd ciuma bubonică a lovit Berry, în anul 571, pustnicul Patroclus, admirat de Grigore, s-a pomenit concurat de o femeie pe nume Leubella, care pretindea că primise vizita

> diavolului sub chipul înşelător al Sfîntului Martin... avînd asupra sa obiecte care, susţinea el, îi vor salva pe oameni[22].

Frămîntările neprevăzute ale unui creştinism „vernacular", a cărui forţă o putem estima cu greu altfel decît prin prisma neliniştilor inspirate unor indivizi precum Grigore, au provocat o îngrijorare mai mare episcopilor Galliei în secolul al VI-lea şi în secolele următoare decît persistenţa păgînismului. Asemenea fenomene păreau să prevestească nimic altceva decît venirea Anticristului pe pămînt. În Gallia şi Spania existau mult prea multe personaje de teapa acelei Leubella de care auzise Grigore[23]. Scrierile sale se lasă parţial desluşite ca tentativă de contracarare a unei religiozităţi creştine alternative, ce cîştiga teren în chip alarmant. În *Viaţa Părinţilor*, el încredinţează că amintirea adevăraţilor pustnici catolici va rămîne în memorie chiar şi în regiunile rurale îndepărtate, într-o lume dispusă să preţuiască figuri mai puţin vrednice.

Veneraţia sfinţilor – în formele ei catolice validate – trebuia să pară că acoperă fiecare aspect al vieţii rurale din Gallia, că justifică toate legendele locale şi că explică orice manifestare benefică a sacrului.

Drept consecinţă, lumea naturală şi-a recăpătat întrucîtva aura magică. Fireşte, nu mai era înfăţişată acum de Grigore ca pulsînd de o viaţă spirituală proprie, ci mai curînd sub forma unui văl greu, mătăsos, a cărui suprafaţă foşnitoare trăda nevăzuta prezenţă subterană a nenumăraţilor sfinţi ai Galliei. Pentru oamenii Evului Mediu, „relicvă" însemna un fragment material, o „urmă" durabilă lăsată în lumea fizică de un individ mîntuit pe deplin, un sfînt, care se odihnea acum în Paradisul Domnului. Grigore nu-şi făcea iluzii: prin necesitate, asemenea personaje erau foarte rare. Totuşi, în această privinţă, optimismul său prevala. De-a lungul secolelelor, bisericile creştine ale Galliei produseseră şi încă produceau un număr însemnat de astfel de persoane, de ambele sexe, din toate clasele sociale şi din toate neamurile şi regiunile. Relicvele lor se găseau pretutindeni, împrăştiate pe tot cuprinsul lumii creştine. În fiecare regiune, existau fire de ţărînă diferite de toate celelalte fire de ţărînă, fragmente de oseminte diferite de celelalte fragmente, morminte diferite de celelalte morminte. Unele erau deja foarte vizibile: printre sarcofagele din perioada romană tîrzie, înghesuite în cripta unei familii, unul putea fi acoperit cu un voal brodat din mătase, lîngă care ardea o candelă – un mormînt ale cărui puteri miraculoase dovedeau că adăpostea o făptură sfîntă. Altele erau pe cale de dispariţie. Ele reprezentau trimiteri incitante la binefacerile pe care Dumnezeu le-ar fi putut revărsa asupra credincioşilor: un fragment înfăşurat într-o panglică de mătase ce supravieţuise intact unui incendiu; voci pline de dulceaţă îngînînd cîntări printre mormintele întunecate la ieşirea din Autun; un licăr luminos intermitent şi adierea unei miresme divine printre mărăcinii de pe culmea unui deal pustiu în Touraine, ce trădau prezenţa unui „lăcaş creştin", abandonat de multă vreme şi invadat de vegetaţie după incursiunile din anul 406 d.Cr. Erau indicii ale „prezenţei" sfinţilor, ce aşteptau cu răbdare veneraţia adoratorilor catolici, dispuşi fiind să le ofere în schimb ajutor în multele încercări prin care treceau.

Relicvele erau numite în chip potrivit *pignora*, jurăminte; ele constituiau garanţia proximităţii persoanelor pline de iubire şi putere care sălăşluiau acum în Paradisul exuberant şi înmiresmat al Domnului. Ele aduceau în această lume nu doar ecoul unei prezenţe umane, ci şi al unui loc. Prin sfinţi, Paradisul însuşi se prelungea în lume. Natura însăşi se bucura de mîntuire.

Marile sanctuare ale Galliei erau permanent luminate şi învăluite de aerul înmiresmat. Într-o lume slab luminată şi urît mirositoare, ele întruchipau un „fragment din Paradis"[24]. Grigore considera că nu toate acestea se datorau creaţiei umane. Pe cînd se plimba noaptea, el văzuse biserici pustii, luminate în chip misterios. Intrînd odată în sanctuar pe la mijlocul lui noiembrie, preotul altarului Sfîntului Iulian din Brioude a descoperit imenşi trandafiri roşii împrăştiaţi pe mormîntul lui Iulian şi pe podeaua din jur:

> parfumul lor era copleşitor. Trandafirii erau atît de proaspeţi, încît se putea crede că fuseseră tăiaţi chiar atunci din tulpină[25].

Tămăduirea la mormîntul Sfîntului Martin nu însemna doar simpla experienţă a dreptăţii şi iertării din partea marelui patron. Ea exprima o înflorire subită a fiinţei. Grigore stăruie cu la fel de multe detalii fascinante atît asupra progresului fizic al fiecărei vindecări, cît şi asupra rezultatului final. Ca un burete ce „absoarbe lichidul cu putere... pielea [unei mîini schiloade] căpătă culoarea trandafirie a unei roze". „Se putea observa cum paloarea chipului său se preschimba într-un roşu trandafiriu." Un copil sleit de malnutriţie „a înflorit din nou", ca şi cum s-ar fi reîntors pentru o clipă în Paradisul din care fusese alungat Adam şi în care intrase deja Sfîntul Martin[26].

Datorită apropierii Paradisului, sacralitatea a revenit în peisajul Galliei. Spaţiul rural şi-a recăpătat puterea de a vorbi despre prezenţa sfinţilor, într-un grai vernacular de o spiritualitate antică. Apa a redevenit sfîntă. Urma copitei măgarului Sfîntului Martin putea fi văzută lîngă un izvor tămăduitor, pe care sfîntul îl făcuse să răsară din pămînt la Nieul-les-Saintes. Copacul binecuvîntat de Martin se înalţa încă pe marginea drumului de la Neuillé-le-Lierre, în Touraine, deşi se uscase între timp: trunchiul său fusese complet dezgolit de scoarţă, pentru leacuri tămăduitoare. Arbori falnici înfloreau abundent pe mormintele sfinţilor în toată Gallia. Grigore îi privea cu satisfacţie. Ei nu îi mai evocau ritualurile păgîne – panglicile viu colorate, fluturînd pe ramurile ce îşi trăgeau seva din întunecate şi îndoielnice forţe telurice. Dimpotrivă, lăsau să transpară pe pămînt o fărîmă din energia vegetală descătuşată a Paradisului celest[27].

Ritmul monoton de *raconteur* al lui Grigore ne face să credem că ne-a spus tot ce era de spus despre Gallia francă. Dar nu este cazul. Interesul său avea un caracter predilect local. El a scrutat în profunzime trecutul micilor oraşe romane din sudul Galliei, referindu-se prea puţin

la zonele rurale din afara oraşelor. Sub acest aspect, el rămîne în mare măsură un *romanus* al vechii lumi, ce considera de la sine înţeles că aparţinea unei creştinătăţi mult mai vaste, definite de oraşe şi de sfinţii lor. La sfîrşitul secolului al VI-lea, oraşul lui Grigore, Tours, era doar un oraş creştin printre multe altele, aşezat la colţul de nord-vest al unui uriaş paralelogram, presărat cu oraşe asemănătoare, fiecare cu propriul lui episcop, ce se întindea în sud pînă la Volubilis, în apropierea coastei atlantice a Africii de Nord, iar în est pînă la poalele dealurilor din Zagros şi hotarele Arabiei. Ne vom îndrepta în continuare atenţia asupra jumătăţii răsăritene a lumii creştine din secolul al VI-lea – un secol determinat de domnia marelui împărat Iustinian – înainte de a reveni încă o dată în Occident, la oamenii ajunşi la vîrsta maturităţii în vreme ce Grigore de Tours îşi încheia *Istoria* – la papa de la Roma, Grigore cel Mare, şi la irlandezul Columbanus.

7

Episcopi, oraş şi deşert: Roma Răsăriteană

În august 452, la doar zece luni după fatidicul Conciliu din Calcedon, Petru Ibericul, fost prinţ georgian, a fost ales episcop de Maiuma, oraşul-port din Gaza, pe coasta sudică a Palestinei. El s-a confruntat cu o comunitate ferventă, care a ameninţat că va da foc bisericii cu el înăuntru cu tot, dacă nu va oficia de îndată Marea Liturghie ca episcop al lor. Cînd a ajuns la rugăciunea solemnă de sfinţire şi a frînt pîinea sfinţită pentru euharistie, din ea a ţîşnit sînge, acoperind întreg altarul. S-a întors, pentru a-L vedea pe Cristos lîngă el:

> Frînge pîinea, episcope... Am făcut aceasta întru slava mea, ca toată lumea să afle unde se găseşte adevărul şi cine sînt cei care urmează credinţa ortodoxă[1].

De fapt, Petru era un intransigent adversar al Conciliului din Calcedon. Nu oricine (cu siguranţă nu papa Leon!) l-ar fi considerat „ortodox". Totuşi, asupra unui punct toată lumea era de acord. Episcopul reprezenta autoritatea sacerdotală supremă a oraşului său. Oficierea solemnă a euharistiei de către episcop la Marea Liturghie era o ceremonie publică ce asigura întregii comunităţi bunăvoinţa divină. Cînd episcopul intra pentru prima dată în oraşul „lui", el binecuvînta capela de la porţi în nori de tămîie şi conducea pe străzile oraşului procesiunea clerului în care se intonau rugăciuni răsunătoare. Ritualul se repeta întocmai la Tetrapylon – monumentul pe patru coloane ce marca centrul oraşului. După Marea Liturghie, el se retrăgea în palatul episcopal pentru a primi consiliul orăşenesc şi pe reprezentanţii autorităţii imperiale[2].

Ceremoniile publice conduse de episcop şi clerul său sfinţeau oraşul. Prezenţa sa ca preşedinte onorific al consiliului orăşenesc, asistat de notabilităţile locale, întreţinea ordinea în oraş. Într-un cuvînt, precum în Gallia lui Grigore de Tours, episcopii se confundau cu oraşele.

Bogăţia patriarhilor marilor oraşe din estul Mediteranei era proverbială. În anul 610 d.Cr., patriarhul de Alexandria deţinea în tezaurul bisericii sale 8.000 de livre* de aur. Din fondul pentru săraci, el întreţinea 7.500 de persoane nevoiaşe (în timp ce episcopii galici abia întreţineau ceva mai mult de o sută). Flotele comerciale ale patriarhului străbăteau mările din Alexandria pînă în Maroc şi Cornwall[3].

Dar marii patriarhi constituiau o excepţie. Spre deosebire de episcopii aristocraţi ai Galliei şi Spaniei, episcopul obişnuit din Imperiul Roman de Răsărit era un individ şters şi împovărat de griji: el era doar un ilustru consilier urban, nu un magnat puternic. Sistemul imperial creat de Diocleţian şi Constantin se menţinuse pe o suprafaţă aproape la fel de întinsă ca cea a Imperiului Otoman de mai tîrziu. Episcopii trebuiau să moştenească situaţia creată de numeroasele frămîntări produse în oraşe de către un sistem de guvernare dominator şi centralizat în chip excesiv. Pînă pe la anul 500 d.Cr., episcopul şi clerul creştin preluaseră multe din îndatoririle ce reveneau odinioară consiliului orăşenesc. Notabilităţile locale îşi cumpărau intrarea în rîndul clerului doar pentru avantajul de a fi văzute în public purtînd „rasa de prelat"[4]. Biserica devenise noul loc de afişare a rangului şi prestigiului local, oferind posibilităţi inedite de exhibare. Episcopii şi clerul îşi împodobeau oraşele cu biserici noi, ale căror pardoseli erau pavoazate cu mozaicuri exuberante, purtînd inscripţii ce le preamăreau generozitatea şi inteligenţa; ei donau altarelor piese masive de argint gravate cu numele lor şi ale membrilor familiei.

Autorităţile imperiale, la rîndul lor, foloseau clericii pe post de paznici locali. Episcopilor li se ordona să facă uz de „libertatea sacerdotală", pentru a-i raporta împăratului despre guvernatorii vinovaţi de corupţie sau incompetenţă. În oraşele lor, ei reprezentau împăratul. Ordinele imperiale erau acum citite cu glas tare personalităţilor locale în sala de audienţă a episcopului, fiind apoi afişate în pridvorul bisericii, pentru a fi aduse la cunoştinţa întregului oraş. Episcopul de Bosra (Bostra, Siria) „contribuia cu servicii în oraşul lui", construind o închisoare, în care erau hrăniţi şi adăpostiţi infractorii ce-şi aşteptau judecata. Episcopii validau greutăţile şi unităţile de măsură folosite în piaţă. Tot ei se încredinţau că zidurile oraşului erau îngrijite. Pe timp de criză, ei chiar binecuvîntau şi lansau catapultele postate în foişoarele fortificaţiilor – ca de pildă, episcopul din Teodosiopolis (Erzrum, în

* Aproximativ 3.500 kg (n.r.).

estul Turciei), ce a ucis o căpetenie hună cu o piatră aruncată din catapulta „bisericii", numită „Sfîntul Toma".

> Este datoria episcopilor [scria patriarhul de Antiohia unui subaltern] să ţină în frîu şi să domolească agitaţia mulţimii... să se consacre menţinerii ordinii în oraş şi să vegheze la buna-cuviinţă a celor hrăniţi prin grija lor[5].

Astfel, viaţa creştină a celei mai mari entităţi politice din bazinul Mediteranei se baza în esenţă pe mediocritatea conştiincioasă a celor aproape 2.000 de episcopi. Nu era de mirare că autoritatea centrală de la Constantinopol considera că, printr-o dozare adecvată de forţă şi persuasiune, o direcţie imperială fermă imprimată dogmei creştine va crea o Biserică „ortodoxă" unită. Totuşi, evoluţia secolului al VI-lea şi, în special, domnia unuia dintre cei mai voluntari suverani din istoria Imperiului Roman, împăratul Iustinian (527-565), a dovedit că realitatea nu a corespuns aşteptărilor. În vastul şi complicatul Imperiu Roman de Răsărit, atît statul, cît şi oraşele prin care acesta îşi exercita puterea nu au demonstrat suficientă forţă coercitivă sau autoritate morală pentru a impune unitatea religioasă.

În administrarea oraşelor, episcopii se implicau în aspectele cele mai profane şi mai puţin creştine ale societăţii romane răsăritene. Discursul triumfal al creştinării „instantanee" prin victoria asupra zeilor lăsase neatinsă mare parte din trecutul oraşelor romane din Est. Pe întregul cuprins al Imperiului, decorul monumental al oraşelor rămăsese încă în picioare. Multe statui induceau asociaţii sinistre cu trecutul păgîn. De pildă, o statuie reprezentînd pe nimeni altcineva decît Iulian Apostatul supravieţuia încă în Oxyrhynchus, în Egiptul Mijlociu. I se dusese faima că noaptea descindea de pe soclu, hăituindu-i pe drumeţii imprudenţi, pe străzile întunecate ale oraşului[6].

În afara Bisericii, oraşul în ansamblul său şi laicii din clasele conducătoare rămîneau profund ataşaţi acelor simboluri ale puterii şi prosperităţii care nu datorau nimic creştinismului. Astfel, intrarea într-un teatru se putea face printr-o poartă pe care semnul crucii se înălţa deasupra invocaţiei tradiţionale a lui Tyché, steaua norocoasă a oraşului. Dar în interiorul teatrului propriu-zis prea puţine se schimbaseră. Aburi de esenţe aromate confereau încă o aură de solemnitate mistică baletelor spectaculoase ale dansatorilor pantomimi, care executau salturi miraculoase şi mişcări unduitoare, pe fundalul unor frize mitologice datînd din vremurile clasice. Publicul acorda prea puţină atenţie avertismentelor clerului:

Nu mă duc pentru că aş crede, ci mă duc să mă amuz. Este un spectacol; nu este păgînism[7].

Pînă şi în Edessa, oraşul cu o îndelungată tradiţie creştină, sosirea unei trupe de dansatori greci marca un eveniment major:

a sosit iarăşi vremea sărbătorii la care se declamau poeme păgîne; iar localnicii şi-au dat mai multă osteneală decît de obicei. Au înălţat felinare [în faţa dansatorilor], au ars esenţe şi au stat de veghe întreaga noapte, cutreierînd oraşul, aplaudînd dansatorii pînă în-zori, cu cîntece, strigăte şi purtări deocheate... au uitat să se mai ducă la slujbă [şi] ... luau în derîdere modestia părinţilor, care, spuneau ei, „nu ştiau să facă treburile aşa cum le facem noi"[8].

La sfîrşitul secolului al V-lea, cultura tinerilor din oraşele Imperiului Roman de răsărit a suferit o mutaţie ce a provocat dramatice consecinţe finale. Tinerii – şi în special odraslele privilegiate ale elitelor urbane – sprijiniseră dintotdeauna activităţi competiţionale în oraşele lor. În perioada respectivă, competiţia a dobîndit un caracter mai acut şi totodată mai uniform răspîndit pe tot cuprinsul Imperiului. Fiecare oraş se împărţea acum, oficial, în două „facţiuni" principale – „Albaştrii" şi „Verzii". Grupurile respective erau încurajate să concureze între ele, prin sprijinul acordat celor mai diverse tipuri de competiţie. Mai cu seamă între echipele conducătorilor de care ale „Albaştrilor" şi ale „Verzilor" domnea o rivalitate acerbă. Frecventele ciocniri violente dintre taberele adverse ale suporterilor fiecărei facţiuni erau tolerate, pentru că rivalitatea în sine garanta că în oraşe toate privirile vor rămîne aţintite asupra împăratului şi a reprezentanţilor săi. Strînşi pe banchetele rezervate lor în hipodromurile şi teatrele tuturor marilor oraşe, adunaţi în centrul urbei la ceremonii oficiale, tinerii „Albaştri" şi „Verzi" concurau făţiş în a-şi demonstra loialitatea faţă de împăratul îndepărtat: se întreceau în aclamaţii de fidelitate şi înfierîndu-i duşmanii.

Cele două facţiuni erau esenţial profane şi neobişnuit de tolerante. Ca membri ai facţiunii „Albaştrilor" sau „Verzilor", minoritarii din punct de vedere religios, cum ar fi evreii, se bucurau fără discriminare de drepturi identice cu cele ale creştinilor „ortodocşi". Aveau cu toţii un loc rezervat pe băncile hipodromului local, iar întrecerile se desfăşurau mai curînd sub egida lui Tyché, a Fortunei. Hipodromul însemna ceea ce reprezintă azi roata norocului şi Marşul Victoriei: el omagia iscusinţa eroică a conducătorilor de care în vîltoarea cursei, ce transformau, în goana lor ameţitoare, norocul orb în victorie. Toată lumea, începînd cu

împăratul, participa cu trup şi suflet la eveniment. Împăratul îşi întîlnea supuşii, de care-l lega această pasiune comună, în loja imperială de la marginea uriaşului hipodrom din Constantinopol. La rîndul său, el era suporterul uneia dintre tabere. Deşi condamnat de autorii creştini drept „biserică a Satanei", hipodromul concentra în sine o anumită mistică a Imperiului, ale cărei origini transcendeau cu mult epoca lui Constantin: în ambiţiosul stat roman din Răsărit al secolului al VI-lea, norocul şi victoria rămăseseră trăsătura distinctivă a existenţei Imperiului „roman".

De aici paradoxul societăţii romane răsăritene. În Apus, episcopii se simţeau din ce în ce mai siguri pe controlul exercitat asupra oraşelor ce reuşiseră să supravieţuiască. Din aceste oaze cultivate cu grijă ale stăpînirii creştine, ei se încumetau să înfrunte zona rurală în extindere, unde creştinismul se arăta mai slab împămîntenit şi, cu siguranţă, mai dificil de controlat. Dimpotrivă, în Siria şi Egipt, se părea că oraşele, centre ale administraţiei imperiale, alcătuiau enclave profane în mijlocul unei populaţii compuse din agricultori cu frica lui Dumnezeu. De-a lungul Nilului, satele, care se închegaseră odată în jurul templelor păgîne, găseau acum o nouă sursă de coeziune în clerul creştin şi o nouă identitate în loialitatea fervent㠄 faţă de patriarhii monofiziţi ai Alexandriei. Datorită aportului clerului, siriaca şi copta au ajuns limbi literare importante. Deşi ambele aveau adînci rădăcini în trecutul precreştin, ele se identificau cu un prezent creştin triumfător.

Societatea agrară din nordul Siriei, de lîngă Antiohia şi Alep, era una cu adevărat nouă şi înfloritoare. Începînd cu secolul al IV-lea, expansiunea populaţiei a dus la ocuparea ţinuturilor periferice. Pe la anul 500 d.Cr., nord-vestul Siriei forma un teritoriu populat intens, presărat cu sate. Remarcabilele Biserici construite de săteni au supravieţuit pînă în ziua de azi, iar tezaurele impresionante de obiecte din argint, recent descoperite în zonă, ne dau o idee despre dimensiunea valorilor pe care proprietarii de pămînturi autohtoni erau dispuşi să le doneze bisericilor locale. O lume creştină cu totul nouă luase fiinţă la marginea oraşelor.

Prosper şi ostentativ pios, universul rural din nordul Siriei şi celelalte regiuni îşi exprima unitatea prin pelerinaje impresionante la sălaşurile marilor sfinţi şi la mănăstirile asociate lor. Mii de oameni din noile sate se adunau în fiecare an la altarul Sfîntului Simeon Stilitul (Stîlpnicul). Simeon era primul „sfînt-coloană". (Numele i se trăgea de la *stylos*, „coloană" în greacă.) Vreme de aproape treizeci de ani, pînă la moartea sa, în anul 459, el a stat rugîndu-se în vîrful unei coloane înalte de 20 de metri, pe creasta masivului calcaros ce încă îi poartă numele, Jebel

Sem'an, din apropierea drumului principal ce lega Antiohia de Eufrat. O nouă şi dramatică formă de creştinism se născuse într-un peisaj creştin diferit ce ocupa zona vitală de siguranţă cuprinsă între Antiohia şi hotarul estic[9].

Cea mai semnificativă diviziune în imaginarul creştin al Imperiului Roman de Răsărit nu era totuşi cea dintre urban şi rural, ci dintre „deşert" şi „lume". Ea marca o schismă conceptuală, ce separa două spaţii intim juxtapuse: „deşertul" era asociat cu viaţa „îngerească" a asceţilor, iar „lumea" cu comportamentul creştin mai ezitant al aşa-numiţilor *kosmikos*, al indivizilor „din lume" – bărbaţi şi femei, atît feţe ecleziastice, cît şi laici, prizonieri ai obligaţiilor faţă de societate şi, din acest motiv, incapabili să se consacre în întregime lui Hristos.

În Occident, un influent curent de opinie, ale cărui origini se regăsesc în epoca lui Augustin, presupunea că graţia triumfătoare a divinităţii se va manifesta în societate prin prezenţa sfinţilor, meniţi cel mai adesea să devină conducătorii Bisericii catolice: asemenea personaje „biruiseră lumea", iar mulţi îşi repurtaseră victoria în calitate de episcopi, conducători ai oraşelor şi întruchipări ale legii şi ordinii în Gallia şi în celelalte provincii apusene. Sfinţenia părea să se confunde cu demnitatea ecleziastică. În Siria şi în alte locuri, predomina ideea că Sfîntul Duh însufleţise numeroşi bărbaţi şi femei sfinte, trimiţîndu-i să vieţuiască în afara societăţii, în deşert. „Deşertul" nu însemna sălbăticia impenetrabilă. El se găsea adesea la mică distanţă de centrele urbane şi satele populate. Însă numai în „deşert" – anume, într-un spaţiu situat la marginea civilizaţiei – cîţiva mari asceţi puteau redeştepta, prin penitenţă îndelungată şi chinuitoare cazne trupeşti, o fărîmă din slava îngerească de care se bucurase Adam în grădina Edenului.

Cu toată admiraţia faţă de sfinţii în viaţă, un episcop apusean, precum Grigore de Tours, înclina să vadă urmele cele mai intense ale Paradisului fiind asociate sfinţilor defuncţi ca, de pildă, mormîntul Sfîntului Martin. Dimpotrivă, în bazinul estic al Mediteranei se credea că viii erau în stare să readucă Paradisul pe pămînt. În Egipt, agricultorii se grăbeau să adune nisipul de pe urma paşilor lui Apa* Apollos, cînd acesta se plimba pe lîngă chilia lui de la marginea deşertului. Luau nisipul pentru a-l împrăştia pe ogoarele lor din vale. Sfinţenia lui Apollos avea darul să transforme nisipul lipsit de viaţă, antiteza văii

---

* *Apa* – termenul în limba coptă pentru „părinte" (*abba* în lb. greacă, *abbas* în lb. latină) (n.r.).

înverzite a Nilului, în cel mai roditor sol existent – pământul din Eden[10]. Nori de parfum dumnezeiesc învăluiau frecvent coloana lui Simeon cel Tînăr (521-592), precocele emul al lui Simeon Stilitul. La vîrsta de şapte ani, Simeon se stabilise în munţii din preajma Antiohiei. Despre el se spunea că se juca cu leii de acolo, numindu-i „pisicuţe". El readucea pe pământ mireasma dulce a Paradisului şi amintirea stăpînirii inocente a lui Adam asupra regnului animal[11].

Sfinţii „angelici" nu abandonau lumea prin ruperea tuturor legăturilor cu ea. Mai curînd, în imaginaţia contemporanilor, ei îi transformau periferiile sălbatice. Împrejmuiau societatea mistuită de nelinişti cu licărirea speranţei Paradisului regăsit, realizînd un transfer simbolic la nivelurile profunde ale imaginarului. Purificaţi de orice reziduuri ale mundanului, ei dădeau o confirmare acestei lumi, rugîndu-se în continuu pentru ea:

> Din mădularele lor se revarsă ajutor pentru întreaga făptură.
> Civilizaţia, unde domneşte nelegiuirea,
> supravieţuieşte datorită rugilor lor.
> Iar lumea, împovărată de păcate,
> este cruţată prin intervenţia lor.
> Pămîntul, zdruncinat de sfadă,
> se sprijină pe ei.
> Chinuit de fantasme,
> veghea lor îl umple de pace[12].

Vieţile spectaculoase ale cîtorva mari sfinţi certificau rolul nenumăraţilor asceţi, mai puţin faimoşi, a căror reputaţie de sfinţenie îi făcea să fie căutaţi de cei „din lume". Sfinţii – bărbaţii în deşert şi femeile îndeosebi în sihăstria mai sigură a oraşelor şi satelor – erau adevăraţii democraţi ai creştinătăţii răsăritene. Ei veneau în întîmpinarea năzuinţei înflăcărate de solidaritate şi călăuzire spirituală pe care liderii oficiali ai Bisericii – episcopii şi membrii clerului, angajaţi inextricabil în mecanismele puterii şi poziţiei sociale – nu le puteau oferi. În mod paradoxal, tocmai austeritatea impresionantă a asceţilor îi făcea capabili de acest lucru. Din perspectiva unui mare sihastru, toţi oamenii erau egali, indiferent de rang şi poziţie socială, de vocaţie sau nivel cultural. Clericii şi laicii nu se deosebeau prea mult: deopotrivă tributari „lumii", ei se îndreptau poticnit, fiecare în felul său caracteristic, către împărăţia lui Cristos. Împăraţi sau ţărani, episcopi sau laici, călugări sau prostituate, toţi aveau nevoie de îndrumarea sfinţilor şi de sprijinul constant al rugăciunilor lor.

Deţinem o preţioasă mărturie a îndrumării spirituale oferite de doi iluştri eremiţi ai timpului: *ostraka* – fragmente inscripţionate din ceramică –, ce consemnează solicitările trimise lui Apa Epifanius în chilia sa aşezată printre templele pustii din Teba de la sfîrşitul secolului al VI-lea, şi remarcabila colecţie de *Întrebări şi răspunsuri* atribuită Marelui Bătrîn, Barsanuphius (470-547), un pustnic egiptean, statornicit în apropiere de Gaza. Ambii treceau cu naturaleţe de la învăţăturile duhovniceşti riguroase, destinate unui mic grup de discipoli, la poveţe chibzuite şi pline de înţelegere pentru persoanele căsătorite „din lume".

Un preot în vîrstă l-a întrebat pe Epifanius cum trebuia să-şi petreacă ultimii ani de viaţă:

> neputincios, ţintuit la pat, cărat afară şi înăuntru... O mare greutate îmi apasă inima zi şi noapte... fii atît de bun şi rînduieşte-mi rugăciuni şi post pe potriva suferinţei şi bătrîneţilor mele şi le voi duce la îndeplinire, chiar dacă sînt nevoit să zac în pat[13].

Cît despre Barsanuphius, el oferea oamenilor de vază din regiune sfaturi morale care cultivau, din întunericul tulburător al chiliei sale, vechile uzanţe de afabilitate şi gentileţe. Trebuia un moşier să-i îngăduie vecinului său evreu să folosească presa sa de struguri?

> Dacă pe timp de ploaie, Dumnezeu face ca stropii să cadă doar pe pămîntul tău, iar nu şi pe cel al evreului, atunci poţi să refuzi să-i storci strugurii. Dar El e plin de iubire pentru întreaga omenire... de ce preferi tu atunci să fii lipsit de inimă şi nu milostiv? [14]

Totuşi, într-o anumită privinţă, Barsanuphius era de neînduplecat: atît *kosmikoi*, cît şi călugării trebuiau să evite contactul cu ereticii şi să nu se lase cu nici un chip atraşi în dispute cu ei. Printre „eretici" se numărau – după părerea lui Barsanuphius – şi monofiziţii care se opuneau Conciliului din Calcedon. Aici era miezul problemei. Un Imperiu de o coeziune remarcabilă nu dispunea de o Biserică unită. Domnia autoritară a împăratului Iustinian a mărturisit eşecul celei mai energice tentative întreprinse pînă atunci de a restabili, de la Constantinopol, o credinţă imperială unică.

Din retrospectivă istorică, insuccesul lui Iustinian era uşor de anticipat. Dar contemporanii îşi trăiesc epoca generaţie cu generaţie. Generaţia ajunsă la maturitate în Constantinopolul anului 520 se caracteriza printr-o insolită combinaţie de anxietate şi ambiţie. Ea era conştientă că trăia într-o lume diferită. Imperiul Roman de Apus se prăbuşise – un eveniment de rău augur pentru Constantinopol. Păgînii îl atribuiau

suprimării jertfelor aduse zeilor, iar monofiziţii, în mod previzibil, Conciliului din Calcedon. Constantinopolul nu mai semnifica doar o „nouă" Romă, o copie a Romei oferită Răsăritului, ci rămăsese singura capitală a „adevăratului" Imperiu Roman. Numele de „Bizanţ" dat acestui Imperiu şi acela de „bizantini" dat supuşilor săi (de la Bizanţ, vechiul sit al Constantinopolului) este o uzanţă modernă, ce neagă continuitatea Imperiului Roman, de care indivizii secolului al VI-lea se simţeau profund ataşaţi. Ei se considerau urmaşii „neamului binecuvîntat al romanilor". Tradiţiile culte, conservate cu grijă în structurile guvernamentale, insistau ca prefectul pretoriului să folosească forma de plural „noi", pentru că aceasta fusese utilizată de Romulus şi Remus, cînd stăteau împreună la judecată. Se credea, de asemenea, că uniformele gărzilor dormitorului imperial fuseseră concepute de Romulus, care primise tiparul de la Eneas[15] ! Latina rămăsese limba oficială. Deşi intermediată prin traduceri utilitare în greacă şi siriacă, latina – „limba romanilor" – continua să fie folosită ca limba sacră a statului „roman" – tot atît de opacă, dar evocînd la fel de pregnant legătura stranie cu trecutul îndepărtat, precum latina vechii slujbe catolice.

În Constantinopol se credea că Apusul se destrămase deoarece împăraţii occidentali nu fuseseră îndeajuns de „romani". Ei eşuaseră în mobilizarea resurselor Imperiului, de care continuau să beneficieze fără oprelişti conducătorii Noii Rome. Bugetul anual al Imperiului Roman de Răsărit număra 900.000 monede de aur. La Constantinopol soseau în fiecare an optzeci de mii de tone de cereale ca parte a dărilor ce veneau doar din Egipt. Împăratul Anastasius (491-518) lăsase în vistieria imperială un excedent de 320.000 livre* de aur (23 milioane de monede). La vest de China, nici o ţară nu mai era capabilă să adune în mod curent asemenea sume.

Petrus Sabbatius Justinianus, împăratul Iustinian şi mediocrul său unchi, Iustin (care a domnit între anii 518 şi 527 în umbra energicului său nepot), se trăgeau din valea Vardarului Superior, pe lîngă Skopje, dintr-o regiune periferică vorbitoare de latină, situată la egală distanţă în linie dreaptă de Constantinopol şi Roma. Întocmai ca şi celălalt intrus, corsicanul Bonaparte, Iustinian s-a lăsat antrenat cu trup şi suflet de un nou mit în expansiune. El era convins că ştia mai bine decît toţi predecesorii săi cum trebuia să arate un Imperiu Roman creştin.

Iustinian manifesta intoleranţa *outsider*-lui faţă de compromisurile şi anomaliile care înlesniseră funcţionarea eficientă a unui sistem splendid,

* Circa 140.000 kg (n.r.).

dar greoi. Teodosiu al II-lea, de pildă, se mulţumise să declare că în Imperiul său nu mai existau păgîni. În realitate, aceasta însemna că mulţi oameni cu aptitudini şi o cultură superioară, fideli vechii religii, puteau să exercite o funcţie publică atîta vreme cît îşi păstrau convingerile pentru sine. Iustinian a schimbat regulile jocului. În anul 528, tuturor păgînilor li s-au acordat trei luni în care să primească botezul, iar în anul 529, profesorilor păgîni de filozofie de la Academia din Atena li s-a interzis să mai predea în public. Cunoaşterea nu însemna altceva decît cunoaşterea creştină: ea nu putea fi predată de „persoane infestate de nebunia elenilor profani"[16].

În plus, Iustinian ştia ce important era să deţii un codice actualizat al jurisprudenţei romane. *Codicele* lui Teodosiu al II-lea îi apărea drept o realizare întreprinsă cu jumătate de măsură. Iustinian l-a însărcinat pe juristul Tribonian să lucreze cu o echipă de experţi pentru a compila aşa-numitele *Digeste* menite să însumeze întregul corpus al dreptului roman: 1.528 tratate de drept au fost parcurse şi concentrate în 800.000 de cuvinte. *Institutele*, redactate în aceeaşi perioadă, se doreau un manual nou şi simplificat pentru şcolile de drept din Beirut. *Codex Justinianus – Codul lui Iustinian* – a actualizat *Codicele Teodosian. Codul* a fost promulgat în anul 529; *Digestele* şi *Institutele* în 533. Nici dreptul roman readoptat mai tîrziu în Europa medievală, baza tuturor codurilor de drept „civil" ulterioare, şi nici legile din Rusia imperială, rămase valabile pînă în anul 1917, nu sînt moşteniri directe ale Romei antice, ci îşi au originea în epoca lui Iustinian. Ele se întemeiază pe opera unui grup de jurişti din Constantinopol, mînaţi de la spate vreme de cinci ani infernali de un om decis să testeze pînă la capăt posibilităţile Imperiului pe care-l cîrmuia. Iustinian înfăptuise

> ceea ce nimeni altcineva nu îndrăznise să spere să întreprindă şi să ducă la bun sfîrşit... Dar ne-am întins mîinile către El, care prin puterea Lui nemărginită poate să ducă la izbînda unor isprăvi aproape imposibile[17].

Reforma juridică a determinat ritmul alert al deceniului următor. Pentru un timp, se părea că Iustinian era capabil să realizeze orice. Apoi, pe 13 ianuarie 532, Constantinopolul s-a răsculat. Pentru prima dată, facţiunile „Albaştrilor" şi „Verzilor" s-au unit sub lozinca *Nika*, „Victorie". Doreau să îi înlocuiască pe consilierii lui Iustinian, iar în cele din urmă să îl înlăture pe el însuşi. Treizeci de mii de cetăţeni au pierit în masacrul dezlănţuit după ce trupele lui Iustinian au încercuit în Hipodrom mulţimea cuprinsă de panică. Zile în şir, vuietul infernal al incendiului care a mistuit tot centrul Constantinopolului a înăbuşit orice

alt zgomot. Totuşi, refacerea s-a produs la scurtă vreme. Caracteristic lui, Iustinian s-a folosit de dezastru pentru a-şi întrece predecesorii. Bazilica principală a oraşului a fost înlocuită de uluitoarea nouă biserică, Hagia Sofia, Aya Sofya, Biserica Sfintei Înţelepciuni.

Hagia Sofia a fost inaugurată la numai cinci ani după răscoala *Nika*. Ea a devenit pentru toate vremurile viitoare simbolul nemuritor al cucericiei lui Iustinian şi al poziţiei Constantinopolului ca centru al lumii ortodoxe. Hagia Sofia era de asemenea un simbol al Imperiului, un simbol atît de puternic, încît marele arhitect turc din secolul al XVI-lea, Sinan, s-a străduit să îl egaleze printr-o serie de somptuoase moschei boltite. Prin urmare, marea biserică a lui Iustinian supravieţuieşte în formă musulmană în impozantele moschei otomane ce se întind din Mostar pînă în Damasc.

Însă în epocă, noua biserică reprezenta un risc fenomenal. Coşmarul oricărui inginer constructor, stîlpii care susţineau una dintre arcadele principale au început să se încline sub greutatea zidăriei înălţate din ce în ce mai sus deasupra ei, iar coloanele de sub celelalte au început să se macine din cauza presiunii. Se spune că Iustinian i-ar fi obligat pe constructori să continue proiectul. Din fericire pentru el, arcadele finalizate s-au stabilizat sub propria lor inimaginabilă greutate. Se spune că atunci cînd a păşit pentru prima dată în clădirea teminată, Iustinian ar fi exclamat: „Solomon, te-am întrecut!"[18].

În anii în care a fost ridicată Hagia Sofia, între vara lui 533 şi 540, armatele lui Iustinian au cucerit Cartagina, Sicilia, Roma şi în cele din urmă Ravenna, într-o demonstraţie aparent lipsită de efort a puterii imperiale. O mare flotă a debarcat contingente de elită, reduse ca număr, completate de unităţi nimicitoare de arcaşi huni călare. Dezbinate, oştile vandalilor şi, în mare măsură, ale ostrogoţilor au fost zdrobite. Se părea că Iustinian înfăptuise, din nou, imposibilul:

> Avem mari speranţe... că Domnul ne va da în stăpînire restul lumii care a aparţinut vechilor romani pînă la marginile celor două mări şi pe care au pierdut-o mai tîrziu datorită uşurinţei lor[19].

Mare parte din coasta vestică a Mediteranei, din Cartagina pînă la Volubilis şi din Sicilia pînă în Istria (incluzînd, pentru o perioadă, o fîşie din coasta sudică a Spaniei, de lîngă Cartagena) a fost reintegrată în ordinea imperială după mai puţin de un secol de dominaţie barbară. Cartagina a rămas un oraş imperial pînă în anul 698, iar Ravenna pînă în 751. Numele actual al regiunii din jurul Ravennei, Romagna, o indică drept fost teritoriu „roman" – o mică *Romania* străjuind Marea Adriatică,

mare străbătută adesea de corăbii ce se îndreptau către Constantinopol. Pe toată perioada Evului Mediu timpuriu, papii au fost supuşii împăraţilor romani de Răsărit. Pînă în anul 800 d.Cr., orice document papal remis episcopilor şi suveranilor apuseni era datat după anul de domnie al împăratului din Constantinopol, adevăratul stăpîn şi suveran al papei.

Totuşi, ciuma bubonică a constituit reacţia rară, dar letală, a naturii la crearea unei economii legată de Asia. Iustinian crease o asemenea economie. Un Imperiu renăscut, avid de bunuri, Roma Răsăriteană se situa la capătul de nord-vest al rutelor comerciale din Oceanul Indian. Monedele de aur ale lui Iustinian, aşa-numiţii *solidi* imperiali, erau preţuite în Ceylon ca aparţinînd celui mai mare imperiu din lume. Flotele lui Iustinian au legat estul cu vestul bazinului mediteranean. Obiecte din ceramică de o neobişnuită uniformitate circulau pe tot cuprinsul Mediteranei răsăritene, lăsînd să se întrevadă o economie de consum surprinzător de omogenă, impulsionată de cererea Imperiului unificat. Cînd ciuma bubonică s-a declanşat din focarul ei mortal localizat în lacurile Africii, a avansat cu repeziciune către Vest. În vara anului 542, a ajuns în Pelusium, portul prin care comerţul Oceanului Indian de pe Marea Roşie se continua în Mediterana. Ea a pustiit oraşele de pe coastă şi a lăsat în urmă un şir straniu de sate părăsite şi recolte abandonate, de-a lungul principalelor drumuri din Asia Mică[20]. Ciuma a ajuns curînd la Constantinopol, unde a decimat într-o clipă o treime din populaţie. Aproape l-a ucis pe însuşi Iustinian, storcîndu-l de puteri. Fluxul legilor sale s-a redus considerabil, iar negocierile teologice îi ocupau din ce în ce mai mult timp. În anul 563, la vîrsta de 81 de ani, Iustinian a părăsit capitala pentru prima dată în mai bine de cincizeci de ani. A traversat munţii Anatoliei în prag de iarnă, într-un pelerinaj neaşteptat la altarul Arhanghelului Mihail din Germia (Yürme, lîngă Ankara). Altarul era renumit pentru iazul lui străvechi, o sursă de tămăduiri miraculoase. Bătrînul împărat avea încă nevoie de o infuzie de vitalitate, dar avea să-şi sfîrşească zilele după numai doi ani, în noiembrie 565. Însă Imperiul pe care odinioară îl cîrmuise înaripat de mari speranţe îşi dăduse sfîrşitul cu două decenii înaintea sa.

Societăţile îşi pot regăsi echilibrul după un prim impact destabilizator al ciumei, aşa cum s-a întîmplat în Europa după Marea Ciumă din anul 1348. Dar un imperiu vast, cu limitelele deja întinse la maximum, avea şanse mai reduse de refacere. Ciuma şi-a păstrat caracterul endemic în Orientul Mijlociu pînă la mijlocul secolului al VIII-lea. Epidemii periodice de ciumă au continuat să erodeze resursele umane ale marilor imperii, ce au încercat să controleze această regiune. Orientul Mijlociu a continuat

să rămînă spaţiul marilor imperii. Dar după apariţia ciumei, imperiile din regiune puteau conta pe un sprijin mult mai şubred decît înainte. Doar atunci cînd ciuma s-a stins complet, în a doua jumătate a secolului al VIII-lea, au reuşit două mari state – recent întemeiatul Califat din Bagdad şi reconsolidatul Imperiu Bizantin – să-şi cristalizeze configuraţia lor medievală definitivă, mai stabilă [21].

După anul 542, distanţa, odinioară sursa colosalelor resurse financiare, s-a transformat în cel mai neîmpăcat duşman al lui Iustinian. Fiecare zonă de graniţă concura cu celelalte pentru obţinerea resurselor diminuate. Italia şi provinciile danubiene au pierdut în faţa unei ameninţări formidabile. Sub domnia lui Chosroe I Anurşirvan (530-579), iniţiativa persană de a uni Mesopotamia cu ţărmul Mediteranei a revenit din nou în actualitate. Cîrmuitorul unui vast imperiu care se întindea din podişul Iranului pînă în Asia Centrală, „regele regilor" din Persia se bucura de o permanentă superioritate militară. Între 540 şi 628, „ulcerul cronic" al războaielor cu Persia a influenţat hotărîtor politica Imperiului Roman de Răsărit.

Italia a fost neglijată. Redusă la o simplă figuraţie militară, prezenţa imperială nu a putut fi consolidată în peninsulă. O întreagă societate provincială caracteristică vechii lumi a murit în Italia o dată cu transformarea văii rîului Pad şi a Munţilor Apenini într-o zonă de graniţă instabilă, apărată de o mînă de trupe imperiale, mai întîi, împotriva rămăşiţelor armatei ostrogote, iar apoi, un deceniu mai tîrziu, împotriva cetelor de războinici longobarzi.

De-a lungul Dunării, iar în sud pînă la Marea Egee, în structura Imperiului au început să apară mari fisuri. Începînd cu anul 550, triburile slave s-au infiltrat în ţinuturile muntoase ale Balcanilor, pînă în Grecia şi ţărmul Dalmaţiei. Mici grupuri de agricultori şi păstori, afişînd o indiferenţă placidă faţă de pretenţiile imperiale, slavii i-au primit cu braţele deschise pe fugarii şi captivii romani, pe care i-au asimilat fără greutate în propriul lor sistem tribal. Numărul lor a crescut astfel cu repeziciune. *Sclaviniai* din Grecia şi Balcani erau prezenţe rău prevestitoare, ce anunţau destrămarea ordinii imperiale. Erau zone ce se sustrăgeau autorităţii statului, ai căror locuitori încetaseră să mai plătească impozite sau să furnizeze soldaţi împăratului. Dacă exista vreun sistem imperial cu care ele s-ar fi putut identifica, acesta era mai curînd dat de noua confederaţie nomadă a avarilor, o reîncarnare a imperiului lui Attila, dezvoltată de-a lungul Dunării în jurul anului 580.

În ciuda numeroaselor discontinuităţi evidente, Iustinian şi-a menţinut impetuozitatea în căutarea unităţii religioase. Autoritar ca toţi împăraţii

romani, el nu era totuşi un om violent. Se aştepta însă ca toţi cei ce îl înconjurau să îi împărtăşească propriile certitudini teribile în chestiunile de credinţă, fiind decis să îi convingă pe disidenţii monofiziţi să accepte Conciliul din Calcedon. În acest scop, el şi-a concentrat eforturile nu asupra Egiptului, o provincie monolitic monofizită, ci asupra Siriei. Siria era mai dezbinată şi, în orice caz, Siria şi ţinuturile muntoase din Nord alcătuiau provinciile de hotar, permanent expuse agresiunii Imperiului Persan.

Cînd era necesar, Iustinian putea fi un bun ascultător:

> Stă fără pază într-o odaie a palatului său, pînă la ore tîrzii din noapte şi se desfată cu răsfoirea Scripturii creştine în compania unor preoţi bătrîni[22].

Ştia de asemenea cînd să realizeze compromisuri şi împărtăşea cu opoziţia monofizită o profundă veneraţie pentru doctrina teologică a lui Chiril de Alexandria. Dar, o dată cu elogiile aduse doctrinei lui Chiril, episcopii reuniţi în Conciliul din Calcedon i-a desemnat în acelaşi timp drept „ortodocşi" pe anumiţi episcopi care îl criticaseră vehement pe Chiril. Lui Iustinian i se părea că, pentru a-i satisface pe monofiziţi, respectivele pasaje puteau fi eliminate din documentele conciliului, iar criticii lui Chiril declaraţi retrospectiv „eretici". După un deceniu de negocieri sinuoase, un al V-lea conciliu „mondial" întrunit în anul 553 (la care au participat, în realitate, numai 156 de episcopi din inima Imperiului lui Iustinian) a luat hotărîrea să renege trei teologi demult răposaţi, percepuţi ca *betes noires** ale monofiziţilor. Decizia implica condamnarea oficială a ceea ce va deveni cunoscut sub denumirea de *Cele trei capitole* – un registru cu scrierile lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr şi Ibas de Edessa.

Papa Vigiliu a fost constrîns să accepte reinterpretarea radicală avansată de Iustinian asupra semnificaţiei Conciliului de la Calcedon. Datorită rolului hotărîtor jucat de *Tomul* papei Leon, Conciliul din Calcedon fusese receptat de preoţii latini drept conciliul „lor". Iustinian era însă prea puţin dispus să ţină seama de sensibilităţile apusene. Vigiliu a fost îmbarcat în grabă pe un vas imperial venit special pe Tibru pentru a-l aduce la Curte. La un moment dat, el a fost înşfăcat din biserica delegaţiei papale în Constantinopol cu asemenea brutalitate, încît altarul masiv din marmură de care se agăţase aproape că s-a surpat peste el. Nu aşa se obişnuia să fie trataţi episcopii în Apus. Într-un

* În franceză în original (n.t.).

cuvînt, un episod abominabil ce făcea Imperiul „universal" al lui Iustinian să apară, în ochii multor latini, într-o lumină meschină şi josnică : semnifica o lume străină, „greacă" prin metodele sale tiranice.

Totuşi, Iustinian era mai mult decît dispus să sacrifice buna impresie a latinilor pentru a cîştiga Siria. Cu totul remarcabil rămîne faptul că monofiziţii, atît de apropiaţi de Iustinian în concepţiile lor fundamentale, nu s-au lăsat impresionaţi nici măcar de strădaniile acestuia de a neutraliza aspectele Conciliului din Calcedon ce le dăunau. Suprasolicitate prin ritm şi durată, mecanismele complexe ale persuasiunii imperiale au încetat să mai dea rezultate. Un împărat care ţinea să controleze clerul trebuia de asemenea să ştie cum să-şi impună punctul de vedere. În primele decenii ale domniei sale, Iustinian reuşise acest lucru, în stil grandios, prin intermediul remarcabilei sale consoarte, Teodora. Cunoscută admiratorilor ei monofiziţi, fără ocolişuri, ca „Teodora, fostă femeie de bordel", împărăteasa fusese o artistă de circ, şi mai tîrziu, metresa unui guvernator provincial[23]. Dar ea era de asemenea o monofizită devotată, apropiată marelui teolog Sever de Antiohia (465-538), ale cărui scrieri le citise în ediţii întocmite special pentru ea, cu caractere mari, ornamentale[24]. Am putea presupune că Iustinian a fost mai curînd fascinat de patosul convertirii Teodorei, decît de rafinatul *savoir-faire** sexual pe care i-l atribuiau duşmanii ei : ea constituia o dovadă suplimentară că reforma era întotdeauna posibilă.

Patronajul Teodorei îi menţinea pe monofiziţi „în joc". Datorită Teodorei, episcopi şi stareţi destituiţi de Iustinian găseau un refugiu respectabil în Constantinopol, în apropierea seducătoare a Curţii. Astfel, ei erau ţinuţi totodată la distanţă sigură de nemulţumirea enoriaşilor. La începutul domniei sale, Teodora întruchipa principiul amnistiei, chiar al capriciului, pe care autoritarul Iustinian nu îşi permitea să îl afişeze. La moartea ei, în anul 548, Iustinian a rămas neconsolat. Abordarea ulterioară a opoziţiei religioase nu a mai demonstrat aceeaşi siguranţă de manevră.

Pînă în jurul anului 550, provinciile însele fuseseră afectate de schimbare. Oraşele îşi pierduseră din influenţă. Deşi se sprijineau pe forţă şi corupţie, episcopilor calcedonieni instalaţi în oraşe le lipsea autoritatea. Ei erau puşi adesea într-o poziţie incomodă de amintirea deşertului, sub chipul intransigenţilor sfinţi monofiziţi care veneau din afara oraşelor.

---

* În franceză în original (n.t.).

Sihastrul Simeon s-a ivit din senin în principala bazilică din Amida (Diyarbakir, în estul Turciei):

> o apariţie stranie şi neobişnuită... acoperit de zdrenţe din pînză de sac şi purtînd crucea pe umăr.

Simeon a somat adunarea să nu se supună conciliului „profanator". El reamintea că esenţa nepreţuită a sfinţeniei nu putea fi găsită pe scaunul episcopal, ci în singurătatea naturii[25].

În Siria, efectele ciumei aveau să accelereze evoluţia pe termen lung prin care zona urbană şi cea rurală au ajuns să se armonizeze. Pierderea controlului asupra oraşelor nu a adus cu sine marginalizarea clerului monofizit. Ea a comportat doar o „schimbare de domiciliu", similară mutării sediului unei companii moderne dintr-un centru urban degradat. Episcopii şi-au stabilit reşedinţa în mănăstiri impozante, amplasate în proximitatea satelor de mari proporţii, în care aristocraţia locală construise case spaţioase şi înzestrase biserici cu nimic mai prejos faţă de cele ale oraşelor. În Egipt, Siria şi restul regiunilor, reţele paralele întemeiate pe satele mari deveniseră tot atît de importante ca structurile urbane ale administraţiei şi Bisericii imperiale.

Între anii 542 şi 578, Iacob Baradai (Burdona), episcopul monofizit de Edessa, a întreprins demersul crucial de a institui o întreagă contraierarhie monofizită. De acum încolo, monofiziţii nu vor mai trebui să concureze pentru o poziţie în sînul Bisericii unice a Imperiului; ei urmau să aibă propria lor Biserică. Înveşmîntat în rasa zdrenţuită a unui sfînt sirian tipic, Iacob a străbătut neobosit toate provinciile răsăritene, „făcînd preoţia să curgă în valuri". El a consacrat 27 de mitropoliţi şi se spune că a hirotonisit 100.000 de preoţi. Nu e de mirare astfel că monofiziţii au ajuns să fie cunoscuţi sub numele de „iacobiţi", după numeroasa descendenţă ecleziastică a lui Iacob Baradai [26].

Biserica monofizită înfiinţată de Iacob nu semăna cu vechea Biserică a Imperiului; ea nu avea o structură celulară, în care comunităţi urbane distincte se suprapuneau una peste alta formînd o piramidă cu vîrful în Constantinopol, ci consta mai degrabă dintr-o serie de reţele regionale. Oraşele şi satele împărtăşeau acelaşi statut, dat fiind că erau în mod egal acoperite de tentaculele cuprinzătoare ale unei identităţi religioase comune. În cursul secolului al VI-lea, misionarii monofiziţi au creat la periferia Imperiului un conglomerat – pe drept cuvînt numit *Commonwealth* – de regate creştine. În anul 551, aristocraţia armeană a respins Calcedonul. În sudul îndepărtat, Aksum şi Nubia erau regate

monofizite independente, iar şeicii arabi de la hotarele Siriei deveniseră principalii protectori ai mănăstirilor monofizite. Preoţii monofiziţi călătoreau nestingheriţi printre coreligionari din Constantinopol, pînă în inima Mesopotamiei persane. Pregnanta conştiinţă colectivă a unei comunităţi urbane unitare, strînse în jurul oficierii euharistiei, cu a cărei descriere am început capitolul, a fost înlocuită de un univers de reţele extinse, juxtapuse, ce cuprindeau deopotrivă sate şi oraşe. Calcedonienii şi monofiziţii coexistau, fără să interfereze, pe tot cuprinsul Orientului Mijlociu. Fiecare grup simţea că împărtăşeşte mai multe puncte comune cu coreligionarii îndepărtaţi, decît cu vecinii lor „eretici" din acelaşi oraş.

Generaţiile ce i-au urmat lui Iustinian au fost marcate de războaiele devastatoare cu Persia, de escaladarea violenţei dintre „Albaştri" şi „Verzi" şi de consolidarea Bisericilor disidente monofizite. Dar ele au coincis şi cu o înflorire a hagiografiei, echivalentă scrierilor contemporanului lor, Grigore de Tours, prin încercarea de a surprinde toate aspectele sacrului. Atît autorii monofiziţi, cît şi cei calcedonieni trebuiau să menţină solidaritatea propriilor comunităţi creştine. În acest sens, ei au cercetat maniera prin care graţia divină se infiltra, prin sfinţi şi miracole, în ungherele cele mai ascunse ale societăţii. Iată punctul comun împărtăşit de scriitorul monofizit Ioan din Efes (507-588) cu autori calcedonieni de la începutul secolului al VII-lea, cum ar fi Ioan Moschus şi Leonţiu din Neapole, în Cipru. În vreme ce episcopul de Tours căutase urmele atotmîntuitoare ale Paradisului ceresc mai ales în rîndul defuncţilor şi în lumea naturală, autori precum Ioan din Efes îşi îndreptau privirea cu precădere asupra marilor sate şi oraşe, scrutînd masa anonimă şi zbuciumată a săracilor. Dacă Cristos putea fi găsit acolo, atunci El putea fi găsit oriunde. El nu abandonase cu totul un univers creştin fragmentat şi deziluzionat[27].

Se prea poate ca teologia monofizită a lui Ioan din Efes să fi fost în mare măsură responsabilă pentru interesul său special exprimat faţă de săraci. Dacă Cristos îşi asumase cu asemenea intensitate trupul uman, încît să-i confere atributul divinităţii, atunci pînă şi cel mai umil corp uman era, datorită comuniunii carnale cu Cristos, la fel de încărcat de sfinţenie precum euharistia însăşi. Sfidarea unui cerşetor însemna călcarea în picioare a trupului aflat într-o misterioasă legătură cu Cristos, şi astfel cu însuşi Dumnezeu. Ioan relatează cum două doamne, Suzana şi Eufemia, au ajuns să conducă opoziţia monofizită din Amida. Într-o regiune caracterizată de ierni aspre, ele au exercitat o presiune neobosită

asupra acelor bogaţi în scopul ajutorării săracilor. Orăşenii începeau să tremure cînd o vedeau pe Eufemia apropiindu-se cu „pasul ei iute şi aprig... cu picioare vinete şi unghiile rupte". Ştiau prea bine că avea să îi mustre pentru nepăsarea arătată fraţilor întru credinţă:

> Cînd Domnul zace în stradă, este năpădit de păduchi şi leşină de foame, nu vă e teamă de El?[28].

Astfel, prin evidenţierea asemănării naturii omului de rînd cu fiinţa lui Cristos, sfinţenia părea să revină din deşert în aşezările populate. Participarea la euharistie îl lega pe fiecare creştin de ceilalţi prin firele fragile ale uniunii carnale, comune tuturor şi totodată lui Cristos:

> Un om de vază îşi găsea mare desfătare în spectacolul în care se înfruntau fiarele sălbatice, în speranţa ca îi va fi dat să-i vadă pe luptători sfîşiaţi de animale. Într-o bună zi, aflat la ananghie, el şi-a înălţat glasul către Dumnezeu: „Doamne, ajută-mă să scap din această năpastă". Iar Domnul i s-a arătat, cu trupul plin de răni, şi i-a spus: „În acest chip vrei să mă vezi; cum să am atunci putere să te ajut?"[29].

Povestiri răscolitoare precum cea de mai sus marchează sfîrşitul unei epoci. Mari comunităţi creştine, atît calcedonienii, cît şi monofiziţii erau pe cale să dea uitării vechiul devotament faţă de oraşele lor. Religia le oferea o bază mai sigură, resimţită mai profund, cea a identităţii colective. Chiar atunci cînd locuiau în sate şi oraşe în care predomina Biserica lor – cum era deseori cazul regiunilor monofizite ca Egiptul –, ei se percepeau mai presus de orice drept o comunitate religioasă. Nu mai erau concetăţeni, ci coreligionari. Deşi o asemenea idee ar fi părut la acea vreme de neconceput pînă şi monofiziţilor radicali, la un secol după moartea lui Iustinian, populaţiile Siriei şi Egiptului, ajunse sub dominaţie musulmană, aveau să uite cu repeziciune că au trăit cîndva într-un Imperiu creştin.

8

Regimen Animarum: Grigore cel Mare

La sfîrşitul secolului al VI-lea, Roma era cel mai ruinat şi mai neglijat dintre toate marile oraşe ale hărţuitului Imperiu Roman de Răsărit. Cu populaţia redusă la mai puţin de 50.000 de locuitori, ea reprezenta dărăpănata poartă spre vest a unui imperiu sleit de războiul istovitor cu Persia. După anul 568, armatele longobarde au distrus pentru totdeauna unitatea provinciilor recucerite ale Italiei, ocupînd o mare parte din bazinul rîului Pad, iar, în Spoleto şi Beneventum, ajungînd să controleze coloana vertebrală montană a Italiei. Ca şi *sclaviniai* din Balcani, garnizoanele longobarde semnificau o alternativă lipsită de strălucire la puterea imperială, dar pe care comunităţile locale le-au acceptat fără prea mare greutate. Cei care au simţit cruzimea hoardelor războinice au fost îndeosebi locuitorii teritoriilor rămase în posesiunea Imperiului „Roman", şi nu toţi italienii, care îi considerau pe longobarzi drept „cel mai neînfricat dintre popoare".

Ravenna mai găzduia încă un guvernator imperial care ţinea piept longobarzilor de-a lungul estuarului Padului. În superba Catedrală San Vitale, altarul era înconjurat de mozaicuri ce acopereau partea inferioară a pereţilor absidei, înfăţişîndu-i pe Iustinian şi Teodora în toată maiestatea lor imperială. Imaginea cuplului imperial şi a anturajului său, participant discret dar nelipsit la fiecare slujbă oficiată, actualiza în Italia septentrională provocarea lansată de ideea unui imperiu universal. Statul reprezentat de exarhul din Ravenna nu era orice stat, ci *sancta respublica*, „sfînta comunitate". Imperiul „Roman" existent, extins de Iustinian în vestul Mediteranei, era singura monarhie creştină ce avea dreptul imemorial şi incontestabil la hegemonia universală. Toate celelalte semnificau, în grade diferite, doar nişte uzurpări „barbare", a căror legitimitate depindea, în ultimă instanţă, de recunoaşterea primită din partea împăratului de la Constantinopol.

Roma fusese lăsată în mîna papei, care asigura hrana oraşului. Peste 400 de domenii, „patrimoniul Sfîntului Petru", majoritatea localizate în Sicilia, contribuiau cu dări în alimente şi bani la întreţinerea Romei, pentru răscumpărarea şi strămutarea refugiaţilor din centrul Italiei şi pentru plata garnizoanelor imperiale. Papa şi episcopul Ravennei erau bancherii Imperiului Roman de Răsărit în Italia: ei erau singurii în stare să împrumute bani unei administraţii falimentare. Dar Roma era totodată şi un oraş „imperial". Noile mozaicuri cu care fuseseră împodobite bazilicile ei o afirmau cu claritate:

> Fie ca duşmanii numelui Romei să dispară din toată lumea prin puterea Sfîntului Petru[1].

Regatele din Apus – Francia şi Spania vizigotă – păstrau un respect lucid faţă de capacitatea Imperiului Roman de Răsărit, chiar în starea de slăbiciune actuală, de a destabiliza orice regim, oricînd găsea de cuviinţă. Prin preajma anului 660, un preot trimis de Roma în Britannia a fost reţinut în Francia ca agent al Romei răsăritene, sub acuzaţia de a fi fost pus să instige regii saxoni împotriva francilor. Cea mai dramatică transformare religioasă din bazinul vestic al Mediteranei – adoptarea finală a catolicismului ca religie a statului vizigot, din anul 589 – s-a înfăptuit aproape complet independent de episcopul Romei. Convertirea a fost generată, în mare parte, de nevoia de a-i înfrînge pe romanii răsăriteni cu propriile lor arme. O dată devenit regat catolic, Spania vizigotă se putea declara egala Romei răsăritene în cadrul „Sfîntului Commonwealth".

E greu de estimat cu exactitatea starea de degradare a Italiei. Cert este că în anul 590, cînd Grigore a fost înscăunat papă la Roma, la vîrsta de 50 de ani, un anumit *ancien régime** din Italia dispăruse cu desăvîrşire, luînd cu sine o formă aparte de creştinism, proprie claselor superioare. De la abdicarea lui Romulus Augustulus, în anul 476, pînă la sosirea armatelor lui Iustinian în anul 534, Italia rămăsese vizibil „romană" datorită dominaţiei unui grup restrîns de mari proprietari de pămînturi, membri ai vechiului Senat al Romei. Cu relaţiile lor ce se întindeau în toată Italia şi vastele lor domenii, „romanii Romei" eclipsau clerul bisericilor locale şi nobilimea provincială mai puţin însemnată. Spre deosebire de magnaţii provinciali ai Galliei, ei nu au simţit nevoia să pună stăpînire pe Biserică prin preluarea de demnităţi episcopale: episcopii au rămas personaje modeste, clienţi ai potentaţilor Romei. Între aceste mari familii şi nobilimea măruntă de ţară, mai puţin rafinată,

---

* În franceză în original (n.t.).

relaţiile nu se caracterizau printr-o prea mare afecţiune. Drept consecinţă a izolării lor, „romanii Romei" au pierdut totul în războaiele implicate de recucerirea iustiniană. Proprietăţile lor au fost devastate, iar ei au fost marginalizaţi de noua alianţă dintre „oamenii împăratului" veniţi din Constantinopol – funcţionari şi militari – şi frusta aristocraţie rurală. Pînă la sfîrşitul secolului al VI-lea, cele două grupuri au format o nouă societate italiană, la fel de vădit dominată de războinici neinstruiţi ca şi regiunile ocupate de „armatele" longobarzilor.

Evoluţia a determinat dispariţia înaltei societăţi şi, totodată, a tipului de cultură şi religie propriu unei asemenea clase. Pînă pe la 550 d.Cr., existaseră fonduri, mai ales la Roma, pentru acoperirea costurilor enorme ale bibliotecilor care adăposteau, copiau şi puneau în circulaţie lucrările din ce în ce mai numeroase ale literaturii creştine. Filozoful şi teologul Boeţiu (480-524) a putut lucra într-o astfel de bibliotecă romană, unde lumina, filtrată de ferestrele de alabastru, se răsfrîngea pe rafturile înţesate de cărţi în greacă şi latină. El a transpus în latină lucrări dificile ale filozofiei greceşti. Încarcerat şi aşteptîndu-şi execuţia pentru trădare, în anul 524, a scris *Mîngîierile filozofiei*, care avea să domine sensibilitatea Evului Mediu creştin tocmai pentru că nu purta pecetea creştinismului: scrutarea relaţiei dintre Providenţă şi mizeria umană, cît şi glorificarea curajului înţeleptului singuratic surprindeau mai profund componenta cu adevărat universală a condiţiei umane decît discursul vreunui grup religios.

Se cuvin menţionate, ca o recunoaştere adusă aspiraţiilor neabătute ale creştinilor eruditi din Italia, strădaniile acestora de a profita de orizonturile largi deschise în primele decenii ale recuceririi iustiniene. Casiodor (490-583) servise ca purtător de cuvînt al regilor ostrogoţi în Ravenna. El a traversat o perioadă plină de dezamăgiri la Constantinopol, asistînd la scăderea tot mai evidentă a interesului pentru Italia la curtea imperială. A revenit, totuşi, în Italia animat de mari speranţe şi a întemeiat pe proprietatea sa o mănăstire pe care a numit-o, după iazul învecinat, Vivarium, lîngă Squillace (în apropiere de Catanzaro de astăzi), în extremitatea sudică a Italiei. Cu faţa spre Marea Ionică şi apărată de un lanţ muntos abrupt, Vivarium era aşezată printre livezi, în preajma unui izvor vesel, şi constituia centrul unei proprietăţi bine organizate, susţinută de dările unei ţărănimi ce se achita conştiincios de obligaţiile ei. Casiodor îşi propusese să creeze o „mică cetate a lui Dumnezeu"[2].

Cînd şi-a expus năzuinţele în lucrarea *Instituţiile literaturii divine şi umane*, redactată în anul 550, Casiodor îşi privea mănăstirea ca pe un

lăcaş în care scrierile clasicilor literaturii creştine latine puteau fi copiate şi puse în circulaţie, unde se traduceau opere greceşti iar cunoştinţele elementare de gramatică latină şi analiză retorică erau cultivate ca o condiţie *sine qua non* pentru înţelegerea şi copierea corectă a Scripturilor. Mici manuale, întocmite minuţios în maniera „fără profesor" şi concepute pe măsura nevoilor cititorului obişnuit, puneau cultura unei lumi ce se pierdea în negura timpurilor la dispoziţia unei generaţii mai puţin privilegiate, ce nu mai putea conta în oraşele ei pe prezenţa profesorilor care să explice prin viu grai textele complicate. Larma citadină însemna altădată şi vocile profesorilor din localitate, care, în cubiculele separate printr-un paravan de la capătul forumului, se foloseau de joardă ca să le bage în cap elevilor dificultăţile subtile ale latinei. Vocile lor amuţiseră în mai toată Italia. Profesorii erau greu de găsit. Dacă supravieţuiseră, se aflau acum în rîndurile clerului sau în mănăstiri, aşadar printre oameni care puteau consacra prea puţin timp explicării verbale a tainelor gramaticii latine. În consecinţă, manualele au căpătat o viaţă proprie. Ultima dată cînd auzim de Casiodor, el împlinise vîrsta de 81 de ani. Se întorsese la „prietenii mei, ortografii": călugării săi aveau acum nevoie de un manual de ortografie latină elementară. Ei proveneau dintr-o generaţie de după război, pentru care erudiţia tihnită, cultivată de *ancien régime* în Italia, aparţinea trecutului[3].

În peninsulă se menţinuse însă, pînă în perioada tinereţii lui Grigore, un stil de viaţă creştin care oferea încă multă libertate laicului evlavios. În această privinţă, Grigore încă aparţinea creştinătăţii romane răsăritene pe care tocmai am prezentat-o. El împărtăşea convingerea fundamentală a acesteia, după care vocaţia către sfinţenie a laicilor nu era cu nimic mai prejos decît cea a călugărilor. Îi împiedicau însă aşa-numitele *curae*, „grijile" variate ce însoţeau existenţa tuturor indivizilor supuşi obligaţiilor faţă de societate. Timpul neîmpovărat de asemenea griji constituia condiţia preliminară esenţială pentru cei cuprinşi de căinţă şi de fiorul apropierii de Dumnezeu – timp pentru formarea unor noi „deprinderi ale inimii", timp pentru rugăciune, pentru a căuta îndrumare şi mîngîiere din partea sfinţilor, timp pentru lectura individuală a Scripturii cu aceeaşi atenţie cu care erau citite edictele imperiale, „pentru a învăţa din cuvintele lui Dumnezeu cum poate fi cunoscută inima Lui"[4].

În acest tip de pietate, ce presupunea educaţie şi tihnă, femeile erau mai mult decît egalele bărbaţilor. Oricum, ele constituiau modelul nemărturisit al comportamentului masculin. Izolarea femeilor din înalta

societate furnizase tiparul, vechi de secole, al stilului de viaţă la care bărbaţii pioşi se străduiau din răsputeri să ajungă. Bărbaţii erau legaţi de rolul lor public. Le venea astfel mai greu decît femeilor să suporte o existenţă văduvită de aspectul public, pentru a duce o viaţă semi-retrasă, în lume, dar nu lumească. În familia lui Grigore, alternanţa dintre notorietatea publică şi izolare trecea drept un lucru firesc. Bunicul lui, papa Felix al III-lea (526-530) construise prima biserică – actuala San Cosma è Damiano – înălţată în Forul roman. Marea inscripţie din absidă precizează în mod limpede că biserica întruchipa cadoul somptuos, eminamente public, oferit de Felix aşa-numitei *plebs* a Romei. Cu toate acestea, mătuşile lui Grigore trăiau retrase în pioşenie, la adăpostul palatului familiei. Era o viaţă cu hotare fluctuante. Sentimentul de *noblesse oblige*, şi nu zidurile mănăstirii, le ţinea pe tinerele fete departe de „lume". Cea mai tînără dintre mătuşi s-a răzvrătit şi s-a căsătorit, alegînd pe nimeni altul decît pe administratorul proprietăţilor familiei – un ambiţios membru al micii nobilimi de ţară, ce fusese ţinută la distanţă vreme îndelungată de marile familii ale Romei[5].

Cînd şi-a asumat demnitatea laică de prefect al Romei, în anul 573, Grigore credea că stă în puterile lui să ducă viaţa unui mirean cucernic. Abia mai tîrziu s-a hotărît să se călugărească. Decizia lui se datora neliniştii. Simţea că îi lipsea forţa morală necesară pentru a îmbina traiul „grijilor" publice cu vocaţia religioasă, după modelul multor laici din Roma, din Constantinopol şi din alte părţi. El a transformat casa părintească din Clivus Scauri, de pe Aventin, într-o mică mănăstire închinată Sfîntului Andrei. Se spune că mama lui obişnuia să aducă porţia zilnică de mîncare de legume, servită pe unicul platou rămas din argintăria familiei[6].

Grigore auzise de *Regula* Sfîntului Benedict, dar mănăstirea lui nu era un conac de ţară, aşa cum erau mănăstirile Sfîntului Benedict, ci un centru de asceză necruţătoare şi de instruire asiduă. Grigore şi-a ruinat sănătatea din cauza privaţiunilor: din acel moment, energia lui a fost continuu măcinată de boală. Cum se cuvenea unui om cultivat din perioada romană tîrzie, el respira înţelepciunea trecutului, mai ales prin prodigioase adînciri în lectura scrierilor Sfîntului Augustin. Iată cum arăta viaţa pentru care se considera potrivit – o viaţă lipsită de „griji". Lesne de înţeles dezamăgirea amară cu care Grigore – omul care voise să evite vulnerabilitatea laicului pios la grijile lumeşti – a revenit, din plin şi definitiv, exact la acest tip de existenţă. Intrarea în rîndurile clerului roman semnifica reîntoarcerea în cel mai strict sens la viaţa

publică. Grigore a fost făcut diacon al Bisericii romane şi trimis la Constantinopol în anul 579. Dată fiind atmosfera glacială de la curte şi dezinteresul ei faţă de Italia, Grigore a găsit timp să-şi continue existenţa retrasă. Mai tîrziu a pretins că nu cunoştea limba greacă. Dar respectiva afirmaţie se situa în contextul dezminţirii de către Grigore a paternităţii scrierilor care circulau în greceşte sub numele lui[7]. Deşi latini, Grigore se aştepta ca episcopul Romei şi reprezentantul lui să aibă un cuvînt de spus în viaţa teologică a capitalei. În lumea greacă, marile feţe ecleziastice erau lăudate pentru „degetele fine, croite pentru scrieri pe marginea chestiunilor dumnezeieşti"[8]. Eutychius, patriarh al Constantinopolului pe timpul misiunii lui Grigore, se remarcase de la bun început pentru că a dăruit exemplare ale tratatelor sale de teologie membrilor marcanţi ai societăţii Constantinopolului. El le-a împărţit

> prin casele senatorilor de vază, atît bărbaţilor, cît şi femeilor... iar împreună cu cartea sa, le-a trimis mesajul „Citiţi şi învăţaţi"[9].

Grigore a evitat cu bună ştiinţă acest fel de a acţiona. Stabilit în palatul trimişilor papei, Grigore s-a mulţumit să strîngă un mic grup de latini în jurul său, adresîndu-li-se precum un stareţ călugărilor săi. Le explica mesajul „moral" – adică, mesajul referitor la desăvîrşirea spirituală – conţinut în cartea lui Iov. Lucrarea *Moralia in Iob* ne înfăţişează un om care se hotărîse să aşeze etica, şi nu teologia în centrul gîndirii sale. Astfel, Grigore arată că intenţiona să abordeze un subiect care îi preocupase pe moraliştii romani încă din timpurile lui Seneca – chestiunea puterii, a grijilor şi îndatoririlor pe care le incumbă aceasta.

În anul 590, soarta lui Grigore a fost pecetluită: el a devenit papă. „Sub pretextul de a fi înscăunat episcop, am fost atras din nou în lume."[10] Pînă la moartea sa, în anul 604, viaţa lui Grigore poate fi sintetizată într-o singură frază a cărţii lui Iov (*Iov* 26, 25): „Înaintea lui Dumnezeu, umbrele răposaţilor tremură sub pămînt, iar apele şi vietăţile din ape se înspăimîntă"[11]. Ca om ce se refugiase vreme de ani buni în pacea contemplativă a recluziunii monahale, Grigore s-a simţit strivit de presiunea enormă ce apăsa asupra tuturor episcopilor catolici în secolul al VI-lea, mai ales asupra celor care sprijineau colosala structură a statului roman din Răsărit.

Unicitatea lui Grigore şi importanţa hotărîtoare a scrierilor sale pentru viitorul Europei Occidentale vin din faptul că el a fost singurul care a abordat constant, cu o rară combinaţie de fineţe scolastică şi adîncă neliniştе personală, problematica exercitării puterii:

Ars artium regimen animarum: păstorirea sufletelor este arta ce le întrece pe toate celelalte[12].

Sintagma va da tonul unei scurte lucrări, apărută în anul 593, *Regula Pastoralis*. Grigore s-a încredinţat că ea se va bucura de o răspîndire largă. În curînd va ajunge să fie cunoscută şi în Francia, ba chiar să fie tradusă în greceşte. Ea expune viziunea lui Grigore asupra epocii sale.

Un lucru era sigur – în lumea lui Grigore puterea se instaurase definitiv. Grigore trăia într-o lume în care creştinismul se extinsese asupra tuturor aspectelor existenţei. Într-o astfel de lume, puterea însemna atenţia închinată deopotrivă celor mai elevate, cît şi celor mai mărunte aspecte ale vieţii. Idealul lui Grigore era întruchipat de figura Sfîntului Pavel, un om care ştiuse să îmbine constant culmile contemplaţiei mistice cu problemele legitimităţii mariajului şi chiar ale perioadelor cuvenite raporturilor conjugale. Contemplativul Pavel pătrunsese „în al treilea cer"; „şi totuşi el se apleacă cu înţelegere izvorîtă din inimă asupra patului conjugal al omului de rînd"[13].

Cheia ideii de putere spirituală a lui Grigore se traducea prin *condescensio*, coborîrea plină de afecţiune la nivelul fiecărui credincios al Bisericii creştine. Însemna „condescendenţă" în cel mai bun sens al cuvîntului: evoca actul fulgurant prin care Dumnezeu însuşi se pogorîse pe pămînt pentru a intra în contact cu umanitatea în persoana lui Isus Cristos şi anula separarea dintre viaţa contemplativă şi lumea răvăşită de griji. Asemenea griji nu mai constituiau abateri dezastruoase şi degradante, ecouri ale căderii originare a sufletului din starea de graţie, ci „griji de stat". Contemporanilor le-a fost pusă la îndemînă o înţelepciune contemplativă, hrănită de comuniunea cu Dumnezeu şi întemeiată pe o îndelungată meditaţie asupra Scripturilor: ea era menită să inspire un tip de regulă echilibrată scrupulos pentru nevoile fiecărui individ. Iar în viziunea lui Grigore, nevoia fiecăruia era dată de sfinţenie – progresul spiritual care avea să ducă, dincolo de această viaţă, la fericirea radioasă a împărăţiei Domnului.

Grigore s-a inspirat profund din gîndirea lui Augustin, dar el era departe de a fi doar un epigon. Reflecţiile lui asupra puterii spirituale erau mult mai pragmatice şi mai consecvente decît ale lui Augustin. *Regula Pastoralis* avea claritatea şi ascuţimea unui diamant. Gîndirea mai puţin consistentă a lui Augustin (un intelectual prin fire, care a scris într-o epocă în care creştinismul nu-şi arogase încă monopolul deplin al puterii) era concentrată cu o duritate cristalină în reflecţiile lui Grigore asupra propriei sale experienţe. Grigore era conştient că atît el, cît şi

colegii săi trebuiau să exercite în mod real puterea. „Dumnezeu este prea puternic, dar nu leapădă pe nimeni" (*Iov* 36, 5)[14].

În consecinţă, tradiţia antică a preocupării dedicate sinelui a suferit o transformare. Respectiva tradiţie înclinase în favoarea desăvîrşirii singuratice de sine a înţeleptului şi arătase o stînjenitoare susceptibilitate faţă de patimile trezite de exerciţiul puterii. O dată cu Grigore, tradiţia a abandonat această reticenţă. Bazată pe *condescensio*, preocuparea austeră, ascetică, pentru sinele propriu, se preschimba într-o preocupare faţă de ceilalţi.

Puterea a fost reabilitată, de vreme ce ea devenise putere asupra sufletelor. Era un mandat folosit pentru propăşirea binelui comun – mîntuirea tuturor credincioşilor; un mandat a cărui îndeplinire solicita o excepţională fineţe. O dată ce toţi oamenii erau egali între ei ca urmaşi deopotrivă încărcaţi de păcat ai lui Adam, păstorirea celor mulţi de către cei puţini trebuia să se întemeieze pe pretenţii îndreptăţite de înţelepciune personală. Aici e de găsit originea paradoxului persistent al lui Grigore în *Regula Pastoralis* (*Cartea regulei pastorale*). Cartea părea să dea populaţia creştină a Europei pe mîna unei elite imperturbabile de „doctori ai sufletului". Păstorii de suflete trebuiau să fie indivizi înzestraţi cu vechea şi aproape nefireasca abilitate a medicului de a „mirosi", cu un nas fin, frisoanele şi afecţiunile morale ascunse adînc înăuntrul sufletului[15]. Era un ideal de căutare ce părea să-i supună pe toţii creştinii ochiului scrutător al unor experţi spirituali. Dar Grigore a susţinut în toate scrierile sale idealul de *rector* creştin pentru a atrage atenţia colegilor săi să-şi ia în serios îndatoririle. Judecaţi după asemenea criterii, mulţi episcopi nu erau cu nimic superior laicilor: dacă nu dovedeau pricepere în păstorirea sufletelor, ei nu erau cu adevărat episcopi.

> Ei şi-au ales rege fără voinţa Mea, şi-au pus căpetenii fără ca Eu să fi ştiut (*Osea* 8, 4)[16].

Simbolistica medicală din *Regula Pastoralis* constituia o provocare. Grigore considera că succesiunea perpetuă dintre păcat şi răscumpărare, care menţinuse vreme de secole unitatea comunităţilor creştine, necesita forme de conducere ce nu puteau fi asigurate decît de persoane pe care, în zilele noastre, le-am numi „profesionişti", eventual chiar „tehnocraţi". Nu era o sarcină pentru amatori. Iar de amatori – magnaţi deveniţi episcopi în Gallia şi oameni ai împăratului cocoţaţi în scaunele episcopale ale Italiei şi Imperiului Roman de Răsărit – Grigore se temea cel mai tare. În *Regula Pastoralis* îi avertiza să se gîndească de două ori

înainte de a-şi asuma neasemuita „povară a demnităţii pastorale". Cei care conduceau Biserica trebuiau să ştie cum şi de ce conduc, căci aceasta urmau să facă.

În spatele rigorii neînduplecate a lui Grigore se ascundea faptul că Biserica creştină adăpostea acum un număr de comunităţi restrînse ca dimensiuni, dar foarte semnificative, în care puterea asupra sufletelor era exercitată în forma ei absolută – mănăstirile. Grigore însuşi fusese abatele unei mici comunităţi monahale. El experimentase puterea stareţului: era o putere înfricoşătoare. Într-o anumită ocazie, de pildă, a trebuit să lase un călugăr să moară în singurătate, fără alinarea confraţilor, din cauza căderii, o singură dată, în păcatul avariţiei. El cunoştea *Regula* lui Benedict, doar una dintre numeroasele reguli monastice care circulau la Roma. În cazul unora dintre ele (precum *Regula maestrului*), tocmai anonimatul celor care le alcătuiseră le conferea un plus de autoritate. Ele concentrau înţelepciunea de-o viaţă a unor maeştrii recunoscuţi în arta sufletului.

Pentru Grigore, Benedict era o figură desprinsă dintr-un trecut ce se pierdea în depărtare. El murise în jurul anului 547. Mănăstirea lui din Monte Cassino nu mai exista. Fusese distrusă de o incursiune a longobarzilor. Povestea vieţii lui Benedict a ajuns la Grigore precum sunetul fantomatic al clopotelor unui oraş scufundat, dintr-o lume anterioară impactului furibund al longobarzilor. Dar aceasta conta prea puţin. Lectura *Regulei* lui Benedict era în măsură să dezvăluie esenţa personalităţii sale. Grigore a fost mai cu seamă impresionat de rara *discretio* a lui Benedict, de fermitatea inspirată a intervenţiei unui abate ce ştia să-şi călăuzească minuscula turmă de călugări în orice împrejurări spirituale sau materiale. Fiecare călugăr era legat de stareţ şi de confraţii săi printr-un cod aparte, sintetizat într-o singură sintagmă: *obedientia sine mora*, „supunere fără nici o ezitare". În *Regula* lui Benedict, puterea absolută asupra sufletelor presupunea integritatea absolută a scopului şi claritatea absolută a obiectivului final[17].

Erau mănăstiri mici ce adăposteau rareori mai mult de treizeci de suflete. Călugării duceau un trai comun, la fel de apropiat ca cel al colegilor de celulă dintr-o închisoare modernă. Ei se cunoşteau în intimitate şi, cîteodată, din nefericire, se urau cu aceeaşi intensitate exacerbată. Călugării nu scăpau niciodată de privirile confraţilor. La Compludo, în nord-vestul Spaniei, stareţul obişnuia să zăbovească un răstimp în dormitorul comun al mănăstirii la căderea nopţii, supraveghind paturile,

astfel încît, cercetînd îndeaproape fiecare călugăr, să învețe cum să se poarte cu ei după firea și meritele fiecăruia[18].

Nu ne putem face iluzii asupra abilităților cerute unui adevărat *abbas*, „părinte", pentru a conduce asemenea grupuri înghesuite. Printre călugării săi, respectivul *abbas* îl reprezenta ca „părinte" pe Dumnezeu Tatăl. Pentru ca spusele sale să dea roade în sufletul fiecărui călugăr precum însuși harul Domnului, starețul

trebuie să deosebească o situație de alta, îmbinînd blîndețea cu mustrările, asprimea unui dascăl cu duioșia unui tată... și să nu uite niciodată cît de anevoios, cît de trudnic este să trebuiască să domnești peste suflete și să faci față atîtor firi diferite[19].

Grigore a plasat exercițiul autorității starețului, cel mai intim și mai pătrunzător model de putere la îndemîna experienței creștine a timpului său, în centrul tuturor exercițiilor de putere din comunitatea creștină. Se profila astfel o concepție de o alarmantă deschidere și cu o arie de aplicabilitate potențial universală. Deși reprezentat cel mai adesea de un episcop, prelat sau de un abate, așa-numitul *rector*, cîrmuitorul de suflete imaginat de Grigore, putea fi întruchipat de orice laic atins de sfințenie, orice magnat local pios sau rege creștin. Într-o manieră diferită dar strict echivalentă, înfăptuiau cu toții același lucru: Dumnezeu le oferise prilejul să-și exercite autoritatea în sprijinul singurului scop adevărat al societății creștine, mîntuirea sufletelor.

Astfel se explică influența de larg ecou a scrierilor lui Grigore pe toată durata Evului Mediu timpuriu. Așa cum o unică limbă oficială ajunge să predomine în scurt timp într-o regiune caracterizată de o mare diversitate de graiuri locale, concepția premeditat nediferențiată a lui Grigore referitoare la așa-numitul *rector* creștin a dobîndit în secolele al VII-lea și al VIII-lea o remarcabilă valență universalistă. Într-o lume occidentală ce devenise un mozaic de sisteme politice contrastante, ea furniza cel mai mic numitor comun pentru o definiție a exercițiului creștin al puterii, validînd aspecte variate ale unor forme de autoritate foarte diferite. Accentul deosebit conferit de Grigore responsabilităților cîrmuitorului în privința sufletelor supușilor lui a insuflat un plus de solemnitate și stringență impresionantei legislații de inspirație romană a regilor vizigoți ai Spaniei. În același timp, sublinierea maleabilității, generatoare de consens, cerută unui *rector* creștin se adresa autorității mai ezitante a căpeteniilor celtice din îndepărtatul nord non-roman. Cu un discurs despre putere de o asemenea coerență, articulat de scrierile

unui papă ce se bucura de o copleşitoare autoritate literară în întreaga lume latină (lucrarea *Moralia in Iob*, de pildă, fusese reeditată într-o formă prescurtată atît în Irlanda, cît şi în Spania pînă în jurul anului 660), relevanţa Imperiului Roman creştin actual ca model de stat creştin s-a diminuat simţitor. Referindu-se nediferenţiat la episcopi, stareţi şi regi, în termenii unei arte creştine comune de cîrmuire a sufletelor, Grigore a creat premisele pentru un limbaj paneuropean al elitei conducătoare în secolele următoare. Inspirat de *Regula Pastoralis*, clerul instruit simţea că lui îi revine misiunea de a conduce, la fel de limpede şi de atotcuprinzătoare precum cea care inspirase odinioară clasele conducătoare ale Imperiului Roman.

Dar să nu anticipăm. În lumea antică, conducătorii iniţiau un curent nu prin cărţi de politologie, ci prin felul în care ei înşişi interacţionau cu supuşii lor în situaţiile cele mai concrete. În această privinţă, Grigore şi-a jucat desăvîrşit rolul. Ioan Persanul a vizitat Roma venind din nordul Irakului. Cînd s-a înclinat pentru a face plecăciunea reverenţioasă de rigoare, Grigore l-a oprit : papa nu era un „stăpîn". Apoi Grigore s-a aplecat către el şi a pus cu mîna lui trei monede de aur în palma călugărului[20]. Corespondenţa lui Grigore relatează aceeaşi povestire. Ea pune în evidenţă un anume stil de conducere. Cele 866 de scrisori ce ni s-au transmis, adunate în *Regestum*, *Registrul de corespondenţă*, nu reprezintă decît vîrful icebergului. În afară de corespondenţa purtată cu Curtea de la Constantinopol şi cu ceilalţi monarhi apuseni, Grigore, în calitatea sa de papă, era centrul unei reţele de patronaj şi al unei structuri administrative ce se întindea din Marsilia şi Sardinia pînă în Sicilia şi Cartagina. În timpul pontificatului lui Grigore, la Roma trebuie că s-au scris cel puţin douăzeci de mii de scrisori. Aproximativ 63% erau rescrieri – răspunsuri la petiţiile ce solicitau lămuriri în chestiuni administrative şi ecleziastice ; probabil că implicau delegaţii la Roma şi audienţe solemne similare celei din episodul cu Ioan Persanul.

În fiecare an, copii ale scrisorilor expediate erau selectate de însuşi Grigore, urmînd ca apoi să fie transcrise într-un volum mare din hîrtie din papirus. Scrisorile, aşa cum ne-au parvenit în *Regestum*, constituie memoriile lui Grigore din anii pontificatului său. Ele depun mărturie pentru un stil distinctiv de guvernare. Cuvîntul „subtil" reapare frecvent în nenumărate contexte. Precizia, rafinamentul, curtoazia elaborată, puse în circulaţie în teritoriu de reprezentanţi aleşi, de formaţie exclusiv clericală sau monahală conformă cu preceptele lui Grigore, semnalau noua modă din Palatul Laterano. La fel şi ocazionala scrisoare de

admonestare. Episcopul din Salona (Solun, lîngă Split), semeţul conducător al enclavei imperiale „romane" de pe coasta Dalmaţiei, şi-a justificat festinele somptuoase invocînd opitalitatea lui Avraam. Grigore nu a fost deloc amuzat:

> Departe de tine studiul Scripturii, departe de tine strădania să oferi îndrumare, dimpotrivă, nesocoteşti pînă şi cele mai obişnuite canoane ale rînduirii ecleziastice[21].

În epitaful său, Grigore a fost aclamat drept *consul Dei*: „consulul lui Dumnezeu". Dar asemenea reminescenţe ale trecutului roman îi erau mai ales atribuite de către ceilalţi. Grigore nu se considera „ultimul roman". El era un *praedicator*, un om chemat să-şi înalţe glasul la sfîrşitul veacurilor. Ruinele Romei joacă un rol atît de important în scrierile sale tocmai pentru că ele erau o dovadă a evidenţei; dezvăluiau limpede întregii lumi mersul grăbit şi nevăzut al istoriei către deznodămînt. Societăţi mai prospere se puteau amăgi că timpul lui Dumnezeu se oprise în favoarea lor. Însă prăbuşirea zidăriei ruinate din For şi, de bună seamă, starea generală a Italiei de după longobarzi reprezentau pentru oricine o „carte deschisă". Sfîrşitul era aproape[22]. Ceea ce conta acum era *praedicatio* sau adunarea în Biserica creştină a rămăşiţelor rasei umane pentru a întîmpina temutul Scaun de Judecată al lui Cristos cu unica şi sigura protecţie a botezului creştin.

Era o idee menită să domine cugetul. Epoca acestei *praedicatio* a fost o epocă de o neaşteptată efervescenţă. Asemenea luminii palide a zorilor ce se strecoară printr-o uşă, Grigore a fost martor, în timpul său, la o recrudescenţă temperată a puterilor miraculoase ce însoţiseră strălucitor primele fapte ale Apostolilor. În anul 594, *Dialogurile* sale – o culegere de miracole analizate într-o serie de conversaţii purtate cu prietenul său, Petru – vesteau lumii creştine că Italia sa natală se umpluse de curînd cu bărbaţi şi femei de o sfinţenie vibrantă, trimişi de Dumnezeu pentru a preveni omenirea. *Dialogurile* lasă să se întrevadă limpede că, pentru Grigore, un *praedicator* nu trebuia să fie episcop şi nici măcar un „propovăduitor" în sens strict. Sfinţenia vorbea de la sine. La vremea sa, bătrînul stareţ Florenţiu – rupt de lume în pădurile de lîngă Subiaco, cu un urs îmblînzit ce ştia întotdeauna ora exactă pentru rugăciune – reuşise, la fel de eficient ca orice predicator, să apropie o întreagă regiune rurală de Cristos[23].

Miracolele aşa-numitei *praedicatio* începuseră într-adevăr să se manifeste pe scară largă. În anul 589, întreaga elită politică a ultimului regat non-catolic din Apus – vizigoţii arieni ai Spaniei – a trecut la

catolicism. Un „popor" întreg se alăturase Bisericii. După cît ne putem da seama, Grigore a fost exclus cu bună ştiinţă din acest proces, însă acesta îi confirma cele mai puternice bănuieli asupra timpului său:

> *Iată schimbarea plămădită de mîna dreaptă a celui Preaînalt.*
> A fost [scria el regelui vizigot Reccared, care trimisese oarecum cu întîrziere şi cu zgîrcenie o danie de cămăşi săracilor catedralei Sfîntului Petru] un nou miracol săvîrşit în vremea noastră. Mă chinuie remuşcările, căci am fost atît de delăsător... în vreme ce, pentru a cuceri împărăţia cerurilor, regii ostenesc întru adunarea sufletelor[24].

Grigore nu a trebuit să aştepte mult timp. Faptul că neguţătorii de sclavi se numărau, fără voie, printre cei mai eficienţi misionari ai epocii ar fi un sumbru comentariu pe marginea stării Europei în Evul Mediu timpuriu. Lor li se datorează strămutarea forţată a populaţiei întregi. În 593, Grigore văzuse cum ţăranii din Campania romană, „legaţi de grumaz precum cîinii", erau mînaţi în cîrduri către nord de năvălitorii longobarzi, pentru a fi vînduţi negustorilor franci de dincolo de Alpi. În anul 595, aceiaşi neguţători aduceau în pieţele Galliei grupuri de *angli*, din triburile regatelor saxone ale Britanniei. Pentru Grigore, ei aminteau în chip oportun de popoarele păgîne, cărora Evanghelia trebuia să le mai fie încă propovăduită înainte de sfîrşitul lumii[25].

Se poate ca apariţia acestor figuri triste să fi coincis cu sosirea unei solii de la regele Ethelbert din Kent, căsătorit deja cu o principesă de origine francă. Iată un „neam" care putea fi „adunat". Grigore nu era omul care să se lase întrecut de un rege vizigot. El însuşi avea să ofere *praedicatio* acestui regat îndepărtat. În anul 597, o solie neobişnuit de numeroasă trimisă de Roma şi condusă de un călugăr (cu semnificativul nume Augustin) provenit din propria mănăstire a lui Grigore a primit permisiunea lui Ethelbert să se stabilească în centrul regatului său, pe ruinele unui oraş roman, numit mai tîrziu Canterbury.

Circumstanţele locale care au condus la misiunea lui Grigore aparţin unui alt capitol. Nu încape nici o îndoială asupra aspectului profund dramatic al evenimentului, după cum a fost perceput de Grigore însuşi. În luna iulie a anului 598, el îi scria colegului său, patriarhul Alexandriei:

> Deşi poporul englezilor, aşezat la marginea pămîntului, a stăruit pînă acum în rătăcire, venerînd stîncile şi pietrele, eu am hotărît... să trimit... un călugăr din mănăstirea mea să răspîndească credinţa printre aceşti oameni... Şi chiar şi acum ne sosesc scrisori... că atît el, cît şi cei trimişi împreună cu el se învrednicesc cu asemenea minuni, încît miracolele Apostolilor par să fi reînviat în semnele înfăptuite de ei[26].

Zece mii de *angli*, mai adăuga el, primiseră botezul în ziua de Crăciun. Era, de bună seamă, un eveniment uimitor, pe măsura sfîrşitului lumii.

Grigore s-a sfîrşit din viaţă în anul 604, ajungînd să se aştepte la orice. Dar el ar fi putut cu greu anticipa evoluţiile surprinzătoare din viitor. Într-un răstimp de un secol, într-o mănăstire pierdută de pe ţărmul Mării Nordului, în apropierea Zidului lui Hadrian, a fost întreprinsă prima încercare de a-i consemna *Viaţa*. Streanaeschalch (Whitby de astăzi, în Yorkshire) era o mănăstire în care călugării erau conduşi de o stareţă. Mănăstirea fusese ctitorită pentru o doamnă cu un nume de Valkyrie, din familia regală anglică, stareţa Hild[27]. Ne-am îndepărtat mult pe parcursul unui secol de Colina Aventină din Roma. În următoarele capitole vom urmări transformările profunde ale generaţiilor care i-au succedat lui Grigore I şi care au făcut posibilă apariţia în Nordul îndepărtat a unor noi şi neobişnuite regiuni creştine.

9

Medicamenta Paenitentiae: Columbanus

În anul 593, împăratul Mauriciu a promulgat un edict ce interzicea tuturor bărbaţilor apţi de serviciul militar să se călugărească. Grigore cel Mare a ripostat prin scrieri de protest. Un întreg stil de viaţă creştin era ameninţat cu dispariţia. Nu era niciodată prea tîrziu să cauţi sfinţenia. Într-adevăr,

> sînt mulţi oameni care nu vor găsi mîntuire în faţa Domnului, dacă nu se dezic de toate [intrînd la mănăstire][1].

Grigore apela la convingeri larg răspîndite într-o lume în care mănăstirile existau de secole. Firește, mirenii erau capabili de mîntuire. Dar mănăstirile existau pentru cei chemaţi la un stil de viaţă creştin mai strict şi mai riguros. Atît sufletele sensibile (precum Grigore însuşi), cît şi marii păcătoşi aveau nevoie de „convertire". Pentru creştinii veacului al VI-lea, „convertirea" ajunsese să semnifice nu o schimbare de credinţă, ci una a stilului de viaţă. Se traducea prin intrarea la mănăstire pentru „curăţirea" păcatelor.

Regula elaborate de Benedict pentru călugării săi de la Monte Cassino ţinea cont de acest aspect cu o acuitate admirabilă; erau reguli „pentru începători". Mănăstirea era „şcoala de slujire a Domnului"[2]; o şcoală primară, iar indivizii din înalta societate ce trecuseră printr-o astfel de şcoală ştiau prea bine ce presupunea ea. Într-o asemenea şcoală se chinuiseră să-şi însuşească puritatea cristalină a latinei „corecte", sub ameninţarea nuielii dascălului. Astfel, mănăstirea pretindea bărbaţilor în toată firea să se reîntoarcă la o şcoală a moravurilor. Ei trebuiau să-şi supună comportamentul unei supravegheri meticuloase, însoţite ori de cîte ori era necesar de sancţiuni imediate, incluzînd pedepse corporale. Într-o societate foarte sensibilă la statut, supunerea de acest tip sub autoritatea abatelui semnifica cea mai eroică mortificare de sine. După

spusele unui om familiarizat îndeaproape cu învăţătura lui Benedict, mult mai austerul călugăr irlandez Columbanus:

> de bună seamă, disciplina pare de neîndurat unor bărbaţi aspri, ca ei să nu iasă niciodată din cuvîntul altuia[3].

Garanţia prestigiului mănăstirilor era dată chiar de viaţa extrem de disciplinată a monahilor. Ea conferea călugărilor reputaţia unei puteri inestimabile în rugăciune. Într-adevăr, prin prisma puterii rugăciunii, femeile – ca maici – erau superioare bărbaţilor. Femeile făceau adesea obiectul unei izolări deosebit de severe; căci ele purtau în propriul lor trup „comoara" delicată a virginătăţii. Cu trupul neprihănit, ascuns mereu în spatele zidurilor înalte, călugăriţele întruchipau chintesenţa imuabilităţii într-o lume a schimbărilor. *Regula* creată de Cezar de Arles în anul 512 pentru mănăstirea nou-înfiinţată a surorii sale Cezaria a devenit un model şi se distingea printr-o exhaustivitate meticuloasă. El a schiţat în manuscris pînă şi forma exactă a tunsorii impuse călugăriţelor. Comunitatea condusă de Cezaria merita toată osteneala: adăpostea 200 de suflete. În general, mănăstirile de maici erau mai populate decît majoritatea mănăstirilor de călugări, pentru că familiile înstărite obişnuiau să-şi plaseze acolo fiicele pentru care nu doreau să strîngă zestre. Dar, supus unei discipline de fier, se presupunea că respectivul grup avea să funcţioneze asemenea unei veritabile uzine de rugăciuni. Intercesiunea permanentă a călugăriţelor Cezariei în mănăstirea construită la îngemănarea zidurilor oraşului se comporta ca o autentică „pavăză" supranaturală în Arles, într-o vreme în care oraşul avea nevoie de protecţie[4].

Mănăstirile de călugări ale epocii nu constituiau comunităţile mari, autosuficiente, aşa cum le cunoaştem mai tîrziu. Multe dintre ele funcţionau în vile dezafectate. Aşezămîntul monahal, ce a devenit atît de bine cunoscut în Europa Occidentală, era o moştenire al peristilului deschis din centrul fiecărei reşedinţe romane campestre. Numeroase mănăstiri erau clădite în ţinuturi periferice. Unui călugăr din Galicia trimis să păzească oile i s-a spus că singura lui opţiune era să tremure de frig pe coasta mohorîtă a dealului:

> cele mai multe mănăstiri abia dacă aveau de-ale gurii pentru mai mult de trei luni, dacă erau să se bizuie doar pe pîinea de zi cu zi a ţinutului, care cere mai multă trudă decît în orice altă parte a ţării[5].

Sîntem departe de marile aşezăminte benedictine ale Evului Mediu şi, de asemenea, de proprietăţile înfloritoare de pe Vivarium-ul lui Casiodor.

Cu toate acestea, pînă şi cea mai umilă mănăstire poseda un exemplar al Bibliei, iar o dată cu el, o minimă rămăşiţă a culturii scrise. În Italia Centrală, abatele Ecviţiu călărea pe o mîrţoagă înhămată cu un căpăstru de frînghie. Semăna atît de mult cu un ţăran, încît nimeni nu s-ar fi întors să-i dea bineţe. Totuşi, în desaga lui purta în permanenţă un set complet de *codices* al Evangheliilor. Vizitatorii mănăstirii sale de la ţară îi puteau găsi pe copişti la lucru[6]. Religia presupunea exerciţiul scrisului. În *Instituţii*, Casiodor investise însăşi activitatea de copiere a Sfintelor Scripturi cu o aură mistică:

> O, priveliştе înălţătoare celor ce o contemplează cu atenţie! Cuvintele divine sînt copiate cu degete iscusite, astfel încît să se năruie... lucrarea Diavolului[7].

În opinia lui Casiodor, întreaga literatura latină trebuia mobilizată în scopul difuzării Scripturilor. Toate mijloacele utilizate anterior în citirea şi copierea textelor clasice aveau să fie folosite pentru înţelegerea şi copierea pertinentă a Scripturilor. Asemenea unui sistem planetar recent format, ansamblul culturii latine urma să graviteze pe orbită în jurul măreţului astru al Cuvîntului lui Dumnezeu.

Agenda culturală a celor mai mulţi călugări era mult mai puţin ambiţioasă decît cea a lui Casiodor. Pentru ei, Biblia era doar o carte sfîntă, trimisă de Dumnezeu pentru a aprinde focul în suflet. În fiecare zi, în Siria, călugări instruiţi se închinau în faţa crucii şi îşi aşezau Evanghelia în dreptul frunţii, a ochilor şi inimii înainte de a începe să citească:

> Domnul să mă facă vrednic [obişnuiau să se roage] ca mintea mea să cuprindă miezul dincolo de învelişul acestor rînduri aşternute cu cerneală[8].

Pentru călugării simpli, simplul fapt de a ţine cartea în mînă era suficient. Un monah din Amida, renumit pentru sfinţenia sa, se mulţumea cu atît:

> obişnuia să deschidă cartea Evangheliei şi să se uite în ea, şi dintr-o dată îl copleşeau lacrimile... nu întorcea nici o foaie, ci doar ţinea cartea deschisă la predica de pe munte... sau acolo unde se vorbea despre mustrări şi despre Judecata de Apoi[9].

După cum în *Regula Pastoralis* a lui Grigore autoritatea Bisericii culmina, în mod ideal, cu păstorul de suflete înzestrat cu abilitatea imponderabilă şi incomunicabilă a stareţului, aceea de „scrutare a inimilor" încredinţate lui, în cercurile monahale cultura culmina cu

harul divin, deopotrivă de misterios, de „scrutare a Scripturilor", prin deschiderea minţii şi a inimii în faţa înţelepciunii inepuizabile, inefabile, ce se ascundea dincolo de litera textului biblic.

O cultură latină profund „lumească" a supravieţuit totuşi, în afara mănăstirilor, pe tot parcursul secolului al VI-lea. Regatele apusene au menţinut birocraţia de tip roman. Merovingienii, de pildă, erau atît pletoşi, cît şi ştiutori de carte. Ei au reuşit să combine un misticism germanic arhaic cu un control guvernamental ce necesita în continuare un permanent suport scriptic. La un nivel elementar, înscrisurile juridice redactate în latină şi scrise în grafia cursivă curentă a notarilor locali au rămas documente esenţiale atît pentru proprietarii de pămînturi, cît şi pentru ţărani. Din Africa vandală ni s-au păstrat acte de proprietate gravate pe lemn. În Castilia secolului al VII-lea, instrumente legale similare erau inscripţionate pe ţigle de lut. Cele două recente descoperiri fac dovada unei remarcabile continuităţi a normelor de drept roman de-a lungul multor secole şi în regiuni diferite[10].

Latina vulgară rămăsese limba vorbită de întregul bazin al Mediteranei Occidentale. Chiar şi în Africa de Nord, „limba latinilor" a supravieţuit în cîteva oaze izolate ale Saharei pînă în secolul al XI-lea[11]. În Europa mediteraneană, latina îşi va sărbători în acea perioadă victoria finală, înlocuind toate celelalte dialecte locale anterioare. Dacă dominaţia romană ar fi luat sfîrşit o dată cu epoca lui Marc Aureliu, Gallia şi Spania ar fi devenit ţări vorbitoare de limbi celtice, asemenea Ţării Galilor şi Irlandei. Începînd de pe la anul 600 şi exceptînd Bretania*, această posibilitate a ieşit din discuţie.

În vîrful piramidei sociale se conservase, chiar dacă mult estompată, ecuaţia dintre putere şi marea cultură, proprie perioadei romane tîrzii. Micile oraşe încetaseră să mai furnizeze centrelor de putere o sursă constantă de tineri ambiţioşi şi cu educaţie aleasă, după modelul lui Augustin. Dar cei care exercitau deja puterea şi-au păstrat mare parte din cultură. În familiile „romane", rubedeniile erudite îi iniţiau pe cei mai tineri în meşteşugul nepreţuit al prozei şi versificaţiei latine. Toate curţile „barbare" adăposteau astfel de persoane. Cînd Venantius Fortunatus a sosit în Gallia de Nord, în anul 567, lui nu i-a fost dat să întîlnească războinici analfabeţi, ci personaje ca aşa-numitul *referendarius* Gogo, cancelar al curţii şi preceptor al vlăstarelor regale. Prin corespondenţa sa, elogiată pentru stilul ei „elaborat şi plin de sevă", Gogo întreţinea

* N-V Franţei (n.r.).

cu omologii săi din clasa conducătoare amiciţii literare într-o manieră care se schimbase prea puţin din timpurile lui Ausonius şi Paulinus din Nola. Stilul creştin „simplu", „rustic", recomandat de episcopi precum Cezar de Arles şi Grigore de Tours era un fel de *nouvelle cuisine**, fiind deliberat promovat în chip de alternativă de către persoane care ştiau prea bine că trăiesc într-o lume în care supravieţuise vechea mare cultură şi că mulţi dintre contemporanii lor mai aplecaţi către cele lumeşti preferau oricînd un săţios şi tradiţional „festin de cuvinte" simplităţii caste a latinei predicatorului creştin.

În această privinţă, Gallia nu se schimbase prea mult din zilele lui Ausonius. Pînă şi noua elită – parţial romană, parţial francă – de *potentes* se confrunta cu aceleaşi opţiuni religioase cu care avuseseră de-a face contemporanii lui Martin de Tours. La rîndul ei, ea a fost tulburată de vibrantul mesaj ascetic. Dar regii franci şi noua aristocraţie – formată în principal din războinici ce se supuneau unui aspru cod definit de onoare şi violenţă vindicativă – au întîmpinat dificultăţi sensibil mai mari decît latifundiarii contemplativi, dezrădăcinaţi şi esenţialmente civili de la sfîrşitul secolului al IV-lea în a-şi reconcilia cerinţele vieţii profane cu pregnanta chemare a sacrului, asociată noii mişcări monahale. Mare parte din secolul al VI-lea, regii barbari au avut tendinţa să lase femeilor pietatea ascetică. Caratene, regina burgunzilor, era lăudată pentru că purta o cămaşă din păr sub mantia ei regală. Într-o curte dominată de războinici duri ea aducea o fărîmă de sfinţenie arzătoare[12].

Sfînta regină Radegund (520-587) a acţionat la o scară şi mai grandioasă. Provenind dintr-o familie regală din Turingia, ea a fost adusă în Francia, în anul 532, pentru a deveni împotriva voinţei ei soţia regelui Clothar. Claustrată într-o vilă aparţinînd Coroanei, tînăra îşi călăuzea companioanele în procesiuni solemne, purtînd o cruce confecţionată artizanal. În cele din urmă, a reuşit să se elibereze de sub tirania soţul ei şi să-l înduplece pe episcopul de Soissons să o accepte drept călugăriţă, datorită unui gest spectaculos prin care şi-a ras părul din cap cu propriile ei mîini. În noua sa calitate, s-a remarcat prin danii de o opulenţă cu adevărat regală. Pelerine, bijuterii, centuri masive din aur bătute cu pietre preţioase – expresia materială a magiei regalităţii pentru o regină merovingiană – au fost depuse pe altarele bisericilor sau tăiate în bucăţi pentru a fi trimise pustnicilor din împrejurimi. Devoţiunea ei i-a înfiorat pe admiratori. Ea îi îmbăia pe săraci, spălînd cu propriile ei mîini capetele rîioase, pline de păduchi ale cerşetorilor. Prin ea, adierea

* În franceză în original (n.t.).

sacrului a pătruns în cea mai înaltă societate a Galliei. Cînd s-a retras la Poitiers, în anul 561, pentru a întemeia o mănăstire proprie, a făcut uz de statutul ei de membră a „familiei princiare" creştine pentru a obţine nimic mai puţin decît o relicvă din însăşi Sfînta Cruce, direct de la împăratul Constantinopolului.

În Mănăstirea Sfintei Cruci a Radegundei persista parfumul delicat al curţii regale. Din partea lui Venantius Fortunatus soseau poezii şi coşuri pline de căpşuni. În chilia Radegundei se găsea un ghiveci cu lauri. Una dintre călugăriţe a fost încîntată să recunoască sunetele unui cîntec de dragoste compus de ea în tinereţe, revărsîndu-se prin fereastră, de la o sărbătoare din apropiere. Dar mănăstirea avea ţeluri serioase. Într-o vreme cînd cultul local al sfinţilor-patroni ai oraşelor constituia cea mai intensă formă de pietate creştină în Gallia, Radegund şi călugăriţele ei se rugau mai curînd pentru regii Franciei şi pentru regatul lor, în ansamblu[13].

Radegund, extraordinara turingiană, s-a sfîrşit din viaţă în anul 587, cu numai trei ani înaintea sosirii în Francia a tot atît de remarcabilului irlandez, Columbanus. Născut în Leinster, în preajma anului 540, Colum (graţios tradus în latină prin Columbanus, „biata turturea") era un produs al noii culturi creştine din Ţara Galilor şi Irlanda celtică. El fusese călugăr în aşezămîntul ascetic din Bangor, situat pe malul mării la o depărtare de aproape 30 de kilometri de lacul Belfast. A sosit în Gallia cu un grup de discipoli în 590, acelaşi an în care Grigore cel Mare, om din aceeaşi generaţie cu el, a devenit papă la Roma. Lui Columbanus nu i-au lipsit niciodată cărţile. El cunoştea *Regula* lui Benedict, iar în curînd a primit *Regula Pastoralis* a lui Grigore. Era, după spusele lui, o carte „mai dulce ca mierea pentru cei aflaţi la nevoie", recunoscînd astfel în Grigore un maestru în arta sufletului. Dar Roma rămînea pentru el un oraş îndepărtat, aşa că a ales să rămînă în regiunile de graniţă din nord, aflate sub patronajul regilor non--romani. Între anii 590 şi 610, s-a stabilit la Luxeuil, în Vosgi. Ulterior, a traversat Alpii de-a lungul Rinului ajungînd la Bobbio, loc ce-i fusese dăruit de regele longobarzilor, în extremitatea nordică a munţilor Apenini. A murit în anul 615.

Columbanus nu a crescut într-o ţară „creştină", în măsura în care Francia se putea pretinde un regat creştin. Sentimentul solemn al comunităţii publice ce evoca, chiar dacă la o scară mai redusă, măreţia unui Imperiu Roman „ortodox", nu se regăsea în Irlanda. Într-un ţinut cu aşezări dispersate, enclavele efervescente ale învăţăturii şi rîvnei creştine ieşeau în evidenţă pe fondul tradiţiilor precreştine omniprezente.

Născut dintr-o mamă creştină, Columbanus a fost sortit a intra în rîndurile clerului. El a fost încredinţat (ca unui tată adoptiv, după datina irlandeză) unui *fer léighinn*, un „om cu ştiinţă de carte" – un dascăl ce stăpînea noul meşteşug exotic de a citi în latină. Un nivel superior de pregătire în cultura latină nu era exclus în Irlanda. Dar comunităţile unde erau predate asemenea rare abilităţi rămăseseră încastrate într-o societate eminamente păgînă în care predomina cultura orală, şi nu se deosebeau prea mult de acele *emporia* ce răsăriseră în aceeaşi perioadă pe ţărmurile Britanniei şi Irlandei, din Tintagel în Cornwall şi pînă la Whithorn în sudul Scoţiei. Unui om în floarea vîrstei, aflat în căutarea desăvîrşirii creştine, cum era Columbanus, îi venea mai uşor să-şi transfere cultura latină de cealaltă parte a mării, în Gallia, decît să-şi găsească locul în peisajul profan neinhibat al Irlandei.

Columbanus a adus cu sine în Francia mentalitatea enclavei, fiind animat de sentimentul apartenenţei la o minoritate superioară. Păstrînd un devotament înverşunat faţă de dascălii săi şi faţă de nepreţuitul corp de scrieri însuşite anterior, Columbanus i-a şocat pe episcopii galici locali, sărbătorind Paştele la o dată diferită de toţi ceilalţi. Era data „adevărată", cu care fusese obişnuit în Irlanda. Maeştrii lui din Bangor consideraseră drept „ridicol" orice alt sistem de calculare a datei Paştelui. Columban i-a adresat pe dată o scrisoare lui Grigore: desigur, papa nu era la curent. Oare Grigore nu-l citise pe Sfîntul Ieronim?

> Cum se face, atunci, cu toată învăţătura voastră... că îngăduiţi un Paşte întunecat? Un Paşte care se dovedeşte a nu fi Paşte?

Sau poate, se întreba el, Grigore nu avea cunoştinţă de „scrisoarea fără cusur" trimisă de Sfîntul Gildas (zelosul autor al lucrării *Căderea Britanniei*) către Sfîntul Vinnian, despre cum pot fi boicotaţi episcopii păcătoşi? E de presupus că cele două autorităţi ale Ţării Galilor din secolul al VI-lea nu erau chiar nume vehiculate zilnic în Palatul Laterano. Nu se cunoaşte nici un răspuns din partea lui Grigore[14].

În ciuda firii sale necizelate şi a pretenţiei de fi întru totul un străin venit de la capătul lumii, Columbanus s-a comportat în Francia mai degrabă ca un intermediar decît ca un inovator absolut. El a schiţat o soluţie nouă la problemele care începuseră să-i preocupe pe creştinii Occidentului latin. Gallia era într-adevăr o ţară creştină; dar, în opinia lui Columbanus şi a discipolilor săi de mai tîrziu, ea era o ţară căreia îi lipsea *medicamenta paenitentiae*, leacul eficace al disciplinei penitenţiale[15]. Drept urmare a mişcării ascetice generate de activităţile sale şi continuate ulterior de prozeliţii franci, proveniţi în bună măsură din

rîndurile aristocraţiei, prima jumătate a veacului al VII-lea se detaşează ca o etapă de răscruce în istoria pietăţii creştine occidentale.

Stabiliţi la Luxeuil, în nord-estul Burgundiei, Columbanus şi călugării săi au oferit ţinutului o uluitoare demonstraţie de asceză. Predicile ţinute călugărilor săi reactualizau într-o regiune cu un îndelungat trecut creştin accentele răscolitoare ale vremurilor eroice din vechime:

> Să ne sprijinim în veci pe Domnul, pe Dumnezeu cel plin de înţelepciune, mare, nevăzut şi atotputernic[16].

Dar Gallia însăşi se transformase. În vreme ce admiratorii Sfîntului Martin proveniseră din sînul aristocraţiei funciare, care trăia la depărtare de centrele de putere, Columbanus s-a adresat direct curţii. Ştia probabil din experienţa sa irlandeză că regii, curtenii şi războinicii aveau mai mare nevoie de „medicamentul penitenţial" decît restul oamenilor, astfel că severul său mesaj le era special destinat. Luxeuil era, de fapt, o ctitorie regală. Deşi elanii şi zimbrii se întîlneau la tot pasul în Vosgi, iar Columbanus însuşi obişnuia să se plimbe prin pădure şi să cheme fluierînd o veveriţă ce i se lăsa pe gît, cuibărindu-i-se în sutană, mănăstirea era amplasată într-o staţiune termală degradată din timpurile romane, înconjurată de statui. Marea comunitate monahală număra 200 de călugări selectaţi din rîndurile înaltei nobilimi a Galliei france, iar manuscrisele trădează tehnici birocratice practicate la curtea francă, folosite acum la copierea textelor sfinte. Atrăgîndu-şi dizgraţia protectorului său regal – eveniment previzibil şi memorabil petrecut în anul 610, o dată cu refuzul de a-i binecuvînta pe fiii nelegitimi ai lui Teuderic al II-lea – Columbanus va fi nevoit să apuce calea exilului.

Condus de stareţi franci, Luxeuil a continuat să prospere; va deveni pentru nobilimea secolului al VII-lea din nordul Galliei ceea ce Lérins fusese odată pentru romanii din Sud, urmînd să-şi pună amprenta pe noua generaţie de curteni, aşa-numiţii *florentissimi enutriti*, puternica şi cultivata *jeunesse dorée**, formată la curtea remarcabilului Dagobert I (623-638). Curteni influenţi în vremurile lor „din lume", aceşti oameni s-au retras pentru a deveni, ca episcopi şi fondatori de mănăstiri, figuri locale la fel de energice şi influente în Nordul franc: printre ei se numărau Eligius, trezorierul monetăriei regale (Sfîntul Eloi, episcop de Noyon între anii 641 şi 660), prietenul său Audoenus (Sfîntul Ouen, episcop de Rouen între anii 641 şi 684) şi Wandregisil (600-668) care a întemeiat Mănăstirea Sfîntul Wandrille într-un fort regal părăsit de pe Sena. Alţi

* În franceză în original (n.t.).

protectori ai noului monahism erau nobilii de ţară de pe bogata vale a Senei, din jurul Parisului. Ei au ctitorit pe propriile domenii mănăstiri impunătoare, conduse de rude cucernice. O formă impresionantă de creştinism a cucerit astfel noile ţinuturi interioare ale regatului franc.

Aceşti indivizi erau măcinaţi de întrebarea sfîşietoare adresată cu multă vreme înainte de romanii din Răsărit sfinţilor lor: „Poate un laic să-şi găsească mîntuirea?". Răspunsul oferit de Columbanus şi de succesorii săi era de o duritate extremă în anumite privinţe, dar îngăduitor în altele. Mirenii din cele mai suspuse straturi ale aristocraţiei, mulţi dintre ei războinici, puteau într-adevăr să spere la mîntuire. Dar aveau să fie mîntuiţi numai dacă se apropiau de mănăstiri. Îşi puteau spăla păcatele fie retrăgîndu-se la mănăstire şi supunîndu-se privaţiunilor dramatice presupuse de o asemenea existenţă, ori, în caz contrar, trebuiau să recurgă la rugăciunile călugărilor şi să sprijine mănăstirile prin daruri generoase. În mod ideal, trebuiau să se supună cu regularitate, deşi erau laici, severei auto-examinări cultivată printre călugări. Numai aşa „leacul penitenţei" urma să-şi facă efectul, iar sufletele tremurătoare ale bărbaţilor şi femeilor de vază aveau şansa să ajungă în siguranţă în mîinile Domnului.

După criteriile perioadei anterioare, răspunsul sugera o soluţie neobişnuit de individualistă. În perioada de început a Bisericii, răscumpărarea păcatelor presupunea o dramatică experienţă de grup. Comunitatea „poporului lui Dumnezeu" în ansamblul ei era cea care îi excludea pe păcătoşii notorii din rîndurile sale, tolerîndu-i la periferia Bisericii în chip de categorie separată de „penitenţi" şi oferindu-le apoi „pacea" reconcilierii printr-o ceremonie cvasipublică condusă de episcop. Penitenţa era o reprezentaţie colectivă dramatică, ce nu renunţase la premisa că „poporul lui Dumnezeu" forma o minoritate – o insulă de lumină împresurată de umbrele lumii păgîne. Umilinţa excluderii temporare din comunitatea „poporului lui Dumnezeu", urmată de ritualul la fel de public al reconcilierii era preferabilă căderii în bezna înconjurătoare.

Totuşi, pînă în anul 600 d.Cr., o schimbare profundă se produsese în Occidentul latin. În mai toate regiunile, perimetrul Bisericii se confunda cu cel al întregii comunităţi sociale. „Poporul lui Dumnezeu" devenise mult prea numeros pentru a mai putea fi cuprins, iar simplul statut de membru al Bisericii oferea prea puţină mîngîiere. Indivizii de rînd n-aveau decît să-şi păstreze convingerea că păcatele, cu excepţia celor mai îngrozitoare, se lăsau compensate în ochii Domnului de participarea la ritmurile catolicismului colectiv, aşa cum se dezvoltaseră ele în oraşele secolului al V-lea: milostenii, postul comun, acte publice de autoînjosire penitenţială erau suficiente pentru asigurarea unui loc în

împărăţia cerurilor. Dar credinciosul pios, în special dacă provenea dintr-un mediu elitist, privise dintotdeauna confruntarea cu păcatul ca pe o chestiune mai primejdioasă, ce conota un profund angajament personal, fără un sfîrşit previzibil, la toate nivelurilor sinelui. Ritualurile de grup singure nu puteau îndepărta „rugina păcatului". Austera desăvîrşire de sine asociată filozofilor antici se perpetua în cercurile creştinilor „credincioşi", iar ispăşirea păcatului semnifica o problemă extrem de intimă ce necesita serviciile unui expert: reclama, în termeni creştini, un „doctor de suflete", ale cărui competenţe trebuiau să fie la fel de rafinate ca cele descrise de *Regula Pastoralis* a lui Grigore.

După cum am văzut, sfinţii Romei răsăritene propuseseră cu multă vreme înainte clienţilor laici o „mănăstire fără ziduri". Laicii, unii dintre ei avînd conştiinţa încărcată de păcate îngrozitoare, puteau spera să primească *plérophoria* din partea sfîntului – asigurarea implicită că, urmînd îndrumările sale şi pocăindu-se, rugăciunile în numele lor ale sfîntului le vor înlesni obţinerea îndurării Domnului. Calea către iertare nu se definea prin penitenţa publică în cadrul comunităţii bisericii locale, ci printr-o relaţie intensă cu o singură persoană sfîntă.

Sub acest aspect esenţial, creştinismul lumii celtice era mai apropiat de cel răsăritean decît de pietatea fundamental colectivă a Europei continentale. Laicii, călugării şi clericii înclinau deopotrivă să se adreseze propriului „îndrumător spiritual"*, aşa-numitului *anmcharae*, pentru iertarea păcatelor; dar aceasta se petrecea într-un mediu aparte. În lumea celtică, „îndrumătorul spiritual" nu trebuia să îndeplinească doar rolul de doctor, ci şi pe cel de judecător. În Irlanda, toate legile se întemeiau pe răscumpărare, orice prejudiciu avînd o rezolvare negociabilă. Complicatul sistem tarifar ce caracteriza legea celtică şi germanică era impregnat de un intens şi precis sentiment al onoarei. Onoarea surprindea esenţa volatilă a rangului social. Ea era constant lezată şi reabilitată ulterior prin compensaţii adecvate. Compensaţiile erau negociate între indivizi sau clanuri, prin gesturi reparatorii ce îmbrăcau forma unor daruri sau servicii detaliat specificate. Într-o lume violentă, era imprudent să laşi un om cu „obrazul pătat" prea mult timp, iar onoarea lezată trebuia „spălată" printr-o satisfacţie concretă şi imediată[17].

Strădania permanentă de restaurare a „onoarei" caracteristică legii irlandeze corespundea efortului necontenit al creştinului de a înfăţişa

---

* *Soul friend* în engleză în original. Sintagma calchiază cuvîntul *ahnim-karuh* din irlandeza veche şi care în mistica celtică înseamnă „povăţuitor de suflet", „îndrumător spiritual" (n.r.).

lui Dumnezeu un sine care nu mai era „întinat" de murdăria păcatului. Cele două mentalităţi au ajuns să conveargă. Într-o lume în care un roman al Romei, precum Grigore cel Mare, putea enumera treizeci şi nouă de potenţiale tipuri umane care aveau nevoie de competenţa *rector*-ului – adaptată fiecărui temperament specific, cît şi opusului său – nu era nevoie să vii dintr-o societate arhaică – cu una dintre cele mai vechi culturi juridice din Europa – pentru a demonstra o fină acuitate în arta sufletului. Dar complexul sistem juridic al lumii celtice şi-a adus pe bună dreptate contribuţia la dezvoltarea ulterioară a noilor atitudini faţă de păcat şi ispăşire. *Penitenţele* elaborate în epoca lui Columbanus dezvăluie idealul unei comunităţi creştine în care orice situaţie putea fi prezentată ca în faţa unei instanţe de judecată; iar fiecărei situaţii îi corespundea o anume penitenţă. În viaţa cotidiană a mănăstiriii, penitenţa lua forma postului, a recitărilor din psalmi şi a flagelării. În lumea violentă în care trăiau clienţii laici şi chiar feţele bisericeşti – o lume a vărsării de sînge – erau impuse şi penitenţe mai drastice, ca de pildă surghiunul. Cele mai diverse ipostaze, ce compuneau substanţa oricărei confruntări spirituale, erau inventariate pe îndelete în aşteptarea verdictului. *Penitenţele* presupuneau că în viaţa de zi cu zi se întîlneau mai toate păcatele, dar că orice păcat putea fi ispăşit printr-o penitenţă adecvată:

> Cel care [călugăr fiind] iubeşte o femeie, dar nu săvîrşeşte alt rău decît să schimbe cu ea cîteva vorbe, va trebui să se pocăiască patruzeci de zile. Dacă însă a sărutat-o şi a cuprins-o în braţe, un an... Cel care iubeşte doar cu gîndul, şapte zile. Dar dacă a dat glas [iubirii sale], şi nu a fost acceptat de ea, patruzeci de zile[18].

Penitenţele, aşa cum ne-au parvenit în textele latine, nu reprezintă altceva decît coaja uscată a unor secvenţe pline de viaţă. Penitenţa depindea de circumstanţe individuale, dezbătute probabil în galeză sau irlandeză, circumstanţe care ar fi în măsură să lezeze sensibilitatea modernă. Nu încape prea multă îndoială, de pildă, asupra îndeletnicirilor băieţilor la vîrsta adolescenţei sau a felului ignobil în care laicii făceau dragoste. *Penitenţele* monahale erau guvernate în plus de un puternic sentiment al pîngăririi. Mănăstirea era un loc sacru, iar trupul călugărului era un lucru sfînt. Cele mai mărunte abateri de la ordinea sacră – un şoarece în bere, impurităţi în mîncare, a muşca potirul pentru euharistie sau primirea pîinii euharistiei cu mîinile încă murdare de ţărîna „ordinară" de pe cîmp – erau gravate în conştiinţa călugărului prin ispăşiri corespunzătoare. Arta sacrului era o artă

superioară care nu admitea nici cea mai mică neglijenţă. Contribuţia mentalităţii celtice la arta îngrijirii sufletului rezida tocmai în rigoarea ei. Orice păcat putea fi iertat, dar iertarea urma să vină numai dacă sinele era expus pe deplin ca obiect al judecăţii competente a unei persoane din afară.

Iată ce dorea să audă un segment influent al aristocraţiei france. Ispăşirea penitenţială se putea extinde şi asupra mirenilor. Eligius şi-a ispăşit păcatele din adolescenţa petrecută la curtea regelui Dagobert (ispita trebuie să fi fost enormă în mediul profan dominat de un suveran exuberant în promiscuitatea sa, pe potriva unui pletos urmaş al unui monstru marin). Relicvele atîrnate în jurul patului său, din care au început să picure stropi de ulei înmiresmat i-au dat de ştire lui Eligius că, după luni de chinuitoare privaţiuni individuale impuse în urma spovedaniei intime în faţa unui preot, penitenţa lui fusese acceptată de Dumnezeu[19]. Însă cel mai adesea, penitentul se retrăgea la mănăstire. Mănăstirea punea la dispoziţie mediul privilegiat în care se credea că era posibil să se ajungă la Dumnezeu, purificat pe deplin printr-o ispăşire permanentă şi tenace menită să întîmpine moartea cu un suflet „neîntinat". În mănăstirea întemeiată de Burgundofara (603-645) lîngă Meaux – cunoscută, mai tîrziu, sub numele de Faremoutiers, „Mănăstirea Burgundofarei" – călugăriţele se spovedeau şi primeau canoanele de trei ori pe zi. Spovedania regulată făcea parte dintr-un proces lent, dar sigur, de limpezire a trecutului, prin care în final întreaga fiinţă era pregătită să se înfăţişeze, eliberată de păcate, înaintea lui Dumnezeu.

Faremoutiers a fost scena unor memorabile scene petrecute pe patul de moarte. Unei călugăriţe, Sisetrude, i-a fost dezvăluit într-o revelaţie că mai are patruzeci de zile în care să-şi ispăşească păcatele. După treizeci şi şapte de zile, doi îngeri i-au luat sufletul în rai pentru o *discuţie* – o evaluare – a păcatelor rămase. În a patruzecea zi, îngerii şi-au făcut din nou apariţia. Sufletul lui Sisetrude era pregătit:

> Sînt gata, stăpînii mei, sînt gata să plec şi nu voi mai zăbovi o clipă în această viaţă plină de poveri... Sînt acum mai bine pregătită pentru călătorie[20].

Povestiri ca cea de mai sus reflectă o mutaţie profundă în sensibilitatea creştină, relevînd proximitatea nemijlocită a lumii celeilalte: lumea de dincolo de moarte şi nu lumea înconjurătoare, împînzită de forţe invizibile, pe care autorii secolului al VII-lea, începînd cu Grigore cel Mare, îşi doriseră din răsputeri să o descifreze. Ca toţi anticii, creştinii împărtăşiseră pînă atunci sentimentul că sînt învăluiţi de *mundus*, un univers fizic populat de prezenţe supranaturale. Lumea zugrăvită de

Grigore de Tours, de exemplu, îşi păstrase o mare parte din vraja antică. El scria despre un *hic et nunc* ce conţinea atît insule de Paradis, cît şi crîmpeie la fel de cutremurătoare ale Iadului – înfăţişate în nori de pucioasă, ţipete şi cuprinse de focul răzbunător asociat mîniei nepregetate a sfinţilor. Dimpotrivă, pentru Grigore cel Mare, aceste manifestări ale lumii de dincolo păreau triviale. Ceea ce conta cu adevărat era confruntarea teribilă a sufletului în clipa morţii cu legiunile reunite ale îngerilor, sfinţilor şi demonilor lacomi ce păzeau pragul Raiului şi al Infernului.

Viziuni ale lumii de dincolo au început să circule pe scară largă. Ele îi preveneau pe călugării noilor mănăstiri că mîntuirea se găsea în penitenţa adecvată şi în sprijinul plin de iubire al confraţilor, strînşi în jurul lor în ceasul morţii. Mulţi aveau nevoie de această alinare. Ca de pildă Barontus, un nobil care s-a retras spre sfîrşitul vieţii la mănăstirea din Logoretum (actuala Saint Cyran-en-Brenne) în apropiere de Bourges. În anul 679, el căzut grav bolnav şi în timp ce se zbătea între viaţă şi moarte a avut impresia că sufletul său era disputat între Rai şi Iad. Problema era dacă Barontus, convertit tardiv, aparţinea îngerilor care îl călăuzeau spre Raiul îndepărtat sau demonilor cu colţi şi gheare care îi hăituiau bietul suflet pe cînd plutea în văzduh deasupra ţinutului Bourges. În zbuciumul lui Barontus pe patul de moarte, întreaga sa identitate – conştientă şi inconştientă – era pusă în discuţie:

> Binecuvîntatul Petru i-a întrebat cu bună-cuviinţă pe demoni: „Ce nelegiuiri aveţi să puneţi în seama acestui călugăr?". Demonii au răspuns: „Păcate mari!... A avut trei soţii... S-a făcut de asemenea vinovat de preacurvie şi numeroase alte mari păcate...". Şi au înşirat toate păcatele pe care le-am săvîrşit din copilărie pînă acum, inclusiv cele de care uitasem complet.

În cele din urmă, Barontus a fost salvat din ghearele demonilor şi i s-a permis să se reîntoarcă profund zguduit pe pămînt graţie milosteniilor sale şi, mai presus de toate, solidarităţii unei mănăstiri, ai cărei călugări – după cum i se spusese în Rai – nu fuseseră niciodată pierduţi în iad[21].

Povestirile stăruie cu precădere asupra destinului individual al fiecărui suflet în parte. Se credea că fiecare acţiune a sufletului era consemnată cu aceeaşi acribie cu care erau înregistrate datoriile fiscale în cataloagele de impozitare din perioada romană tîrzie. Într-o perioadă în care cunoştinţele despre impozitare se diminuaseră considerabil în regatele nordice şi într-o clasă de războinici în care ştiinţa de carte era puţin răspîndită,

cel puţin îngerii examinatori îşi păstraseră – în imaginaţia numeroşilor penitenţi neliniştiţi – rigoarea inflexibilă a birocraţiei imperiale. Scrupulozitatea lor garanta, în sens pozitiv sau negativ, o nuanţă mai pronunţată de individualitate – o individualitate care putea chiar include arii vaste ale sinelui uitat şi inconştient, căci fiecare fiinţă umană era percepută ca sumă de acţiuni şi intenţii în esenţă bune sau rele.

Apartenenţa la marele „popor al lui Dumnezeu" nu mai era suficientă. După cum sublinia Grigore cel Mare, Dumnezeu era cel mai „subtil", cel mai exigent dintre judecători. El nu avea să se mulţumească cu suflete imperfecte. Se năştea astfel nevoia unui foc „purificator" dincolo de mormînt. Intensitatea sublimă a focului urma să mistuie pînă şi ultimele rămăşiţe semiconştiente ale păcatelor datorate excesului sau ignoranţei din sufletele care în final aveau să ajungă oricum în ceruri. Înainte, asemenea păcate fuseseră soluţionate zilnic prin milostenii în bisericile însufleţite ale epocii anterioare. Acum se credea mai curînd că erau ispăşite printr-o purificare suplimentară şi nevăzută, în lumea morţilor[22].

În lumea de dincolo, solidaritatea generală a comunităţii credincioşilor nu mai părea să asigure o garanţie suficientă pentru securitatea sufletului individual. Protecţia conferită de comunitate nu se volatilizase, dar noţiunea de „popor al lui Dumnezeu" a fost redefinită. Sufletele celor temători nu au fost lăsate de izbelişte. În jurul credinciosului s-au adunat grupuri „specializate", oferindu-i un sprijin ce provenea din legături mai intime, mai clare. Loialităţilor intense de grup restrîns, ce caracterizau în ansamblu societatea din Nord, li s-a recunoscut posibilitatea de a transcende dincolo de mormînt, unindu-i pe cei vii cu morţii „lor" – confraţi monahali, rude sau tovărăşii din anturajul suveranului ori seniorului. Comunitatea creştină timpurie, resimţită cu fervoare, dar oarecum lipsită de identitate a fost scindată într-o serie de facţiuni mai uşor de manevrat. Cele mai eficiente garanţii ale mîntuirii se regăseau în grupurile mici, datoare să-şi amintească sufletele unor anumiţi indivizi, şi nu în vastele mulţimi adunate odinioară în bazilicile oraşelor din Sud; ele formau expresia cea mai convingătoare a solidarităţii creştine.

Idiomul ce exprima respectiva solidaritate se manifesta prin Mesa (Liturghia) catolică. După cum am văzut din dramaticul episod cu Petru Ibericul, euharistia fusese considerată dintotdeauna cel mai important ritual colectiv la care participa comunitatea în întregul ei. Sufletele răposaţilor erau pomenite cu acel prilej. Se credea chiar că ele stăruiau în preajma

altarului, hrănindu-şi corpurile eterice cu mireasma dulce a lui Cristos conţinută în potirul cu vin de împărtăşanie[23]. O femeie de neam din Gallia, relatează Grigore de Tours, oferea întotdeauna preotului cel mai bun vin din Gaza, renumit pentru buchetul său puternic aromat, ca să fie folosit în amintirea soţului ei. Cum preotul a băut vinul, înlocuindu-l la slujbă cu *vin ordinaire*, soţul i-a apărut în vis femeii: îi displăcea să fie hrănit cu oţet![24]

Simbioza dintre vii şi morţi, prin care vii îi „hrăneau" pe morţi cu ofrande de vin şi alimente, perpetuase în rîndul creştinilor tradiţiile pietăţii antice precreştine. Acum simbioza, în care legătura de rudenie jucase un rol atît de important, presupunea ritualuri cu un caracter mai precis şi mai bine determinat decît simpla ofrandă în alimente. O importanţă sporită a revenit necesităţii oficierii unei slujbe pentru „izbăvirea" sufletelor defuncţilor. Cînd urmau să se confrunte cu „îndrumătorul spiritual", iar în final cu îngerii examinatori şi cu demonii, penitenţii creştini nu trebuiau doar să-şi „amintească" de sine, cu povara întregii vieţi atîrnînd asupra lor, ci să fie „pomeniţi" de cei apropiaţi vreme îndelungată după moarte. Mai mult, o parte esenţială a procesului de comemorare reclama serviciile unui expert religios, dat fiind că numai un preot putea să oficieze Mesa. Nici măcar rugăciunile călugăriţelor, atît de preţuite odinioară, nu erau în stare să înfăptuiască ceea ce realiza Mesa oficiată de un preot – să smulgă sufletele de sub puterea demonilor. Astfel se explică răspîndirea neobişnuit de rapidă a creştinismului „popular" asociat cultului morţilor. În preajma anului 700 d.Cr., pînă şi cel mai mic trib din Irlanda avea un preot propriu şi se străduia să-l păstreze; îl ţinea din scurt şi îi supraveghea castitatea cu mare atenţie: avea nevoie în rîndurile sale de prezenţa unui om capabil să oficieze o Mesă corectă în numele morţilor tribului. El trebuia să săvîrşească ritualul definitoriu pentru un grup creştin, anume „să cînte despre cele nevăzute"[25].

O dată cu schimbarea de mentalitate, peisajul însuşi a adoptat trăsături mai pronunţat creştine, lesne de perceput în toată regiunea cuprinsă între valea Rinului şi Canalul Mînecii. Impozantele funeralii de odinioară, fie ele păgîne sau creştine, identificaseră punctul culminant al ritualului mortuar cu depunerea rămăşiţelor pămînteşti, sufocate de opulenţa simbolurilor concrete ale rangului – veşminte, bijuterii, arme. Memoria creştină pretindea acum aranjamente de lungă durată, astfel că aristocraţii aveau să închine sanctuarelor locale robii eliberaţi sau să le doneze domenii întregi în amintirea lor şi a familiei. După ce

se asiguraseră prin costisitoare garanţii în imobile, pămînturi sau indivizi, îşi puteau permite luxul unei umile „înmormîntări" creştine înfăşuraţi într-un simplu giulgiu. Unii se preocupau pînă şi de soarta strămoşilor pre-creştini. Astfel, la Flonheim în Renania, o familie a construit o capelă deasupra mormintelor rudelor păgîne, pentru a se încredinţa că vor beneficia de vecinătatea slujbei mîntuitoare. Locurile de veci ale celor din mediile mai umile s-au strămutat de pe înălţimile părăsite în tihna micilor biserici din piatră, fiecare înconjurată de propriul ei cimitir. În multe cazuri satele medievale din nordul Europei s-au coagulat în jurul unor astfel de cimitire.

Avîntul reevaluării ideii de mîntuire prin cultul morţilor a fost însoţit în nordul Galliei de o proliferare frapantă a numărului de mănăstiri, întemeiate pe domeniile regelui sau pe pămînturile aristocraţilor. Pînă pe la anul 600 d.Cr., în Gallia fuseseră înfiinţate 220 de mănăstiri. În secolul următor, lor li s-au adăugat alte 320 de mănăstiri, îndeosebi în nord. Ele marcau transferul creştinismului în zona rurală, cu acelaşi impact hotărîtor ca acela al procesului similar petrecut în Siria, cu un secol mai devreme. Zona rurală era dominată de regii franci şi nobilii de la curte. Pămînturi roditoare lucrate de ţărănimea disciplinată au făcut din valea Senei şi a Marnei ţinuturi mai prospere şi mai populate ca niciodată. Mănăstirile întemeiate pe domeniile familiei şi închinate cultivării intense a memoriei morţilor au căpătat valoarea unor permanente pietre de hotar. Simboluri ale eternităţii, ele articulau pretenţiile regilor şi ale puternicei aristocraţii asupra teritoriului Neustriei, „noile ţinuturi apusene" ale francilor.

Mănăstiri precum Faremoutiers şi Chelles constituiau iniţiative fără precedent. Erau „mănăstiri mixte" – mănăstiri de maici slujite de călugări. În astfel de „mănăstiri mixte", primatul rangului – atotputernic printre aşa-numiţii *potentes* franci – a avut cîştig de cauză în faţa scrupulelor vechii lumi din sud privitoare la segregaţia sexelor. Femei remarcabile din înalta societate guvernau peste bărbaţi şi femei în mănăstiri care trebuie să fi fost adevărate „oraşe sfinte" în miniatură, amplasate în regiuni campestre, printre holde bogate de grîu, ameliorate de tehnica bine pusă la punct a morilor de apă. Aceste mănăstiri erau departe de a reprezenta încercările timide, marcate de poziţia lor marginală, ale epocii anterioare. Multe erau înzestrate cu pînă la 20.000 de hectare de pămînt. Abaţia din Corbie, de pildă, primea cu regularitate sub formă de daruri din partea depozitelor regale de lîngă Marsilia provizii constînd în ulei de măsline, piele de Cordoba, foi de papirus

importate din Egipt prin Marsilia, chiar curmale sau fistic. În fiecare an, 3.650 de kilograme de mărfuri de lux luau calea Nordului spre Corbie, în cincisprezece care puse la dispoziţie de către suveran. Relicve etichetate şi împachetate cu grijă în mătase fină din Constantinopol şi Iran erau oferite altarelor şi mănăstirilor pentru a le transforma pe acestea în microcosmosuri ale legii creştine universale, instaurată cu grandoarea cuvenită în noile ţinuturi din nordul Franciei.

Lumea începuse să se îndepărteze de bazinul Mediteranei. După anul 600, resursele Galliei de Nord au sporit considerabil datorită accesului francilor la estuarul Rinului şi la noul comerţ din Marea Nordului. Europa nord-vestică începuse să-şi descopere propria ei voce. La moartea Gertrudei, stareţa din Nivelles (la sud de actualul Bruxelles), în anul 658, coincidenţa evenimentului cu ziua Sfîntului Patrick nu a scăpat neobservată; ea constituie prima referinţă dintr-o sursă continentală despre Patricius. După două secole, excentricul episcop romano-britanic devenise unul dintre marii sfinţi ai Nordului. Faima familiei Gertrudei (din care va descinde în cele din urmă însuşi Carol cel Mare) este pomenită ca fiind cunoscută „tuturor locuitorilor Europei"[26]. Se remarcă utilizarea conştientă de sine a vechiului termen geografic pentru a desemna o nouă realitate – lumea occidentală percepută acum nu din perspectiva Romei sau a Constantinopolului, ci din perspectiva Irlandei şi Franciei. Ca „Europa", hotarele de nord-vest ale vechiului Imperiu încep să fie conştientizate ca posedînd o identitate proprie, diferită de cea a ţinuturilor mai puţin familiare din sud şi din est. Cît de profunde au fost schimbările suferite de vechile ţinuturi tradiţional creştine din Răsărit în deceniile pe cînd Gertrude conducea Nivelles va constitui însă tema următoarelor două capitole.

10

Creştinătatea în Asia

În anul 591, un grup de turci din Răsărit a intrat în Constantinopol purtînd semnul crucii pe frunte:

> Au mărturisit că îl primiseră de la mamele lor; atunci cînd o ciumă cumplită izbucnise, cîţiva creştini le-au sfătuit să-şi însemne copiii cu semnul crucii pe frunte[1].

Un trib din Asia Centrală adoptase o metodă apotropaică de la creştinii statorniciţi de-a lungul lanţului de oaze ce lega Persia de China.

Creştinii Imperiului Roman de Răsărit erau conştienţi că trăiau într-o lume vastă. Nisibe (Nusaybin, în estul Turciei), oraş de graniţă din Imperiul Persan, se găsea la treisprezece zile de călătorie în est de Antiohia. Dar se ştia că, după încă optzeci de zile, se ajungea din Persia în Asia Centrală, iar după alte o sută cincizeci de zile la Hsian-Fu, capitala vestică a Chinei. Totuşi, lumea aceasta putea fi stăpînită. Un neguţător excentric din Antiohia (cunoscut nouă sub numele pitoresc dar amăgitor de Cosma „Indicopleustes" – Cosma, corăbierul Indiei) făcuse comerţ pe Marea Roşie pînă în Aksum şi Socotra şi ştia de existenţa unor comunităţi creştine, stabilite în Persia de-a lungul coastei Coromandel, înaintaşii „creştinilor Sfîntului Toma" din Kerala de mai tîrziu. Lucrarea sa *Topografia creştină* (redactată în jurul anului 540 d.Cr.) prezenta cu optimism un teritoriu bine delimitat. Cerul se întindea ca o enormă cupolă deasupra pămîntului reconfortant de plat. Nici o seminţie necunoscută nu sălăşluia la antipozii plăsmuiţi de închipuirea filozofilor păgîni. Întronată deja ca religie a unui imperiu universal – Imperiul romanilor – şi larg răspîndită în Imperiul Persan, religia creştină nu mai avea de cucerit, după părerea lui Cosma, decît colţurile îndepărtate ale Asiei[2].

Într-adevăr, generaţiile care i-au urmat lui Iustinian vor trăi cu impresia că Asia se micşorase simţitor. Prezenţa Imperiului chinez s-a făcut simţită pînă în străfundurile Asiei Centrale, pînă în depresiunea Tarim şi marea oază Turfan. De la jumătatea secolului al VI-lea, ambasadorii din Po-Tzu – Persia – vor constitui aparaţii obişnuite la curtea din Hsiang-Fu, iar Siria şi Antiohia sînt menţionate pentru prima dată în listele de toponime chinezeşti ale „ţinuturilor de la miazănoapte". Mici comunităţi creştine, ce s-au adaptat diferit în timp la medii diferite, au fost angrenate în fluxul continuu de informaţii, mărfuri şi refugiaţi care se desfăşura pe tot traseul Drumului Mătăsii, din Antiohia şi pînă în China[3].

În ce priveşte Orientul Apropiat propriu-zis, populaţiile creştine trăiau în umbra a două imperii universale – Imperiul creştin al Romei răsăritene şi Imperiul zoroastrist al Persiei sasanide – cele două „reazeme ale lumii". Hotarele lor cuprindeau o cultură relativ unitară, astfel încît creştinii Mesopotamiei şi ai Siriei romană şi sasanidă au rămas în strînsă legătură unii cu alţii, făcînd în acelaşi timp parte din imperii care propagau pînă departe în Vest şi Est realizările culturale ale regiunii lor neobişnuit de dinamice. Astfel, Casiodor în Italia şi-a modelat în bună parte programul cultural după cele auzite despre marea Academie creştină din Nisibe; în timp ce traducerile din limba greacă în siriacă, realizate pe teritoriul roman, ajungeau în mai puţin de un an la episcopii din Merv, iar de acolo, mai departe, în oraşele-oază din estul Turkestanului. Cosma a fost profund impresionat de vizita unui asemenea personaj, persanul Mar Aba, care călătorise nestînjenit din Iran pînă în Antiohia. Mar Aba era un reprezentant al lumii cosmopolite din Semiluna Fertilă. Viitor *katholikos* – patriarh – al Bisericii nestoriene din Persia, între anii 540 şi 552, Mar Aba era un iranian convertit la creştinism, care învăţase siriaca în Mesopotamia persană şi greaca în Edessa romană. El s-a întors acasă în Ctesifon, capitala Imperiului Persan, povestind felul în care era oficiată Marea Liturghie în Hagia Sofia din Constantinopol. Barierele politice şi chiar cele lingvistice l-au incomodat prea puţin pe cel care a bătut în lung şi în lat drumurile dintre Mesopotamia şi bazinul Mediteranei, asemenea unui „nou Avraam"[4].

Ca în zilele lui Bardesan, Semiluna Fertilă rămăsese un univers deschis la ambele capete, ai cărui locuitori de o parte şi de cealaltă a graniţei romano-persane aveau mai multe în comun unii cu alţii decît cu suveranii îndepărtaţi care le hotărau destinele. Situaţia era valabilă şi pentru zona de nord, unde ambivalenţa regiunii de graniţă se remarca mai cu seamă în Armenia. Marile defilee din munţi, ce se întindeau

între Mesopotamia şi Caucaz, reprezentau un adevărat rezervor de soldaţi. Asemenea aşa-numiţilor *Landsknechte** elveţieni sau muntenilor scoţieni de mai tîrziu, armenii ocupau o poziţie proeminentă în armatele ambelor imperii. Ei aparţineau unei fascinate culturi de eroi. Iată, de pildă, cum arăta un exerciţiu de aritmetică destinat elevilor armeni din secolul al VII-lea:

> Am auzit de la tatăl meu că, în vremurile cînd armenii se războiau cu persanii, Zarwen Kamsarakan a înfăptuit măreţe isprăvi de vitejie. Atacînd oştirea persană, el a omorît jumătate din prima lovitură... un sfert din a doua... şi a unsprezecea parte din a treia. Numai 280 de persani au rămas în viaţă. Cît de mare era armata persană înainte de a fi doborîtă?[5]

Armenia era orientată atît spre Est, cît şi spre Vest. Prin organizarea socială şi cultura laică, ea reprezenta o extensie a societăţii feudale a Iranului. Totuşi, Armenia nu era zoroastristă. Creştinismul pătrunsese în munţii săi prin cîmpiile în care se vorbea siriaca din jurul Edessei şi prin defileele montane care se întindeau din Cezarea în Cappadocia pînă în Erzerum. Sub domnia regelui Tiridate al III-lea (298-330) şi a sfetnicului său Grigor Lusavorici „Luminătorul", Armenia a devenit formal un regat creştin în preajma anului 314, aşadar în acelaşi timp cu convertirea providenţială a lui Constantin în Imperiul Roman. Regatul independent al Armeniei nu a supravieţuit, fiind împărţit între Roma şi Persia în anul 387. A supravieţuit însă o confesiune comună. Armenii de ambele părţi ale frontierei aparţineau aceleiaşi Biserici creştine, păstorită de un unic *katholikos* armean.

Crearea alfabetului armean în jurul anul 400 de către Mesrop Maştoţ (m. 439) a dus la înflorirea literaturii armene creştine. În timp ce copta şi siriaca reprezentaseră calea de adaptare definitivă la scopuri creştine a unor culturi scrise milenare, elita clericală a Armeniei a făcut trecerea la cultura scrisă în decursul a cincizeci de ani. În consecinţă, istoriografia armeană a stat nemijlocit sub semnul universului oral al epopeilor barzilor. Într-adevăr, în ciuda naraţiunilor triumfătoare ce evocau epoca eroică a lui Tiridate şi a Sfîntului Grigor, convertirea aristocraţiei războinice a Armeniei s-a înfăptuit lent. După spusele amare ale Pawstos din Buzanda (Faustus Bardul, ce a scris în preajma anului 470):

> [armenii] nu au îmbrăţişat credinţa creştină cu cugetul, ... ci ca simplă modă omenească, şi sub constrîngere ... Doar cei cu oarecare ştiinţă [de carte]

---

* Mercenari elveţieni din secolul al XVI-lea (n.r.).

au fost în stare s-o priceapă cît de cît. Cît despre ceilalţi ... ei au continuat să-şi preţuiască legendele, cîntecele şi baladele din bătrîni, să creadă cu tărie în ele şi să stăruie în vechile lor năravuri, în vrajbă şi vărsare de sînge[6].

Dacă mîndrii războinici se raportau în vreun fel la Biserică, modalitatea aleasă nu diferea de cea a suveranilor Occidentului barbar – se arătau donatori princiari, grijulii să aducă ofrande „pentru iertarea păcatelor", dar prea puţin preocupaţi să-şi reformeze propria conduită pre-creştină. Un *katholikos* (pe care Pawstos îl descrie cu dezaprobare) şi-a dat pe deplin seama cum stau lucrurile :

> [*Katholikos* Yohan obişnuia] să se aşeze în patru labe şi să ragă ca o cămilă... „Sînt o cămilă, sînt o cămilă, duc păcatele regelui ; puneţi-mi în cîrcă păcatele regelui"... Iar regii iscăleau hrisoave de stăpînire peste sate şi moşii pe care le puneau pe spinarea lui Yohan ca plată pentru păcatele lor[7].

Percepţia realistă a lui Pawstos asupra compatrioţilor săi nu s-a bucurat de popularitate printre colegii din rîndul clerului. Dacă urma să supravieţuiască, creştinismul armean avea nevoie de mituri întemeietoare eroice, iar elementul eroic a fost furnizat de înfruntarea epopeică dintre creştinii armeni şi suveranul lor persan în bătălia de la Avarayr din anul 451. O ramură a nobilimii din estul Armeniei condusă de Vardan Mamiconian a pierit luptînd împotriva „regelui regilor" Yazdgird al II-lea (439-457), care încercase să le impună zoroastrismul. Armenii n-au luptat însă pentru cucerirea independenţei faţă de „regele regilor" din Iran, ci pentru a rămîne vasalii săi credincioşi. Pretindeau doar ca religia creştină să nu le fie luată în nume de rău, dorind să-şi păstreze onoarea şi modul de viaţă ca războinici de frunte ai Imperiului Persan, ale cărui *mores* seculare (mai puţin religia) nu se deosebeau de cele proprii.

Strălucitoarele cronici ale lui Lazăr din Farp, datînd cu aproximaţie din anul 500, şi ale lui Eliş Vardapet, Eliş Învăţătorul, au avut grijă să se asigure că amintirea celor 1.036 de combatanţi armeni căzuţi în luptă la Avarayr se va perpetua de-a pururi ca martiri creştini. Vardan şi tovarăşii săi au fost înfăţişaţi ca moştenitori ai Macabeilor. Ameninţaţi de un teribil imperiu, precum odinioară Macabeii, Vardan şi oştenii săi îşi dăduseră viaţa pentru apărarea „credinţei strămoşilor". Loialitatea lor faţă de creştinism a îmbrăcat forma unui „legămînt" solemn, cu mîna pe Evanghelie, iar legămîntul respectiv îi cuprindea deopotrivă pe ţărani şi pe nobili. De acum înainte, nu încăpea îndoială că armenii de pe ambele părţi ale frontierei dintre Roma şi Persia aveau să rămînă fideli unei unice „credinţe patrimoniale", amintind de militantul Israel

al Macabeilor. Se avansa astfel o interpretare a Vechiului Testament şi a istoriei poporului lui Israel cu un caracter mai distinct şi cu un mai pronunţat caracter belicos-agresiv decît oricare interpretare propusă de autorii ecleziastici din regatele războinice ale Occidentului[8].

La sud de înălţimile războinice ale Armeniei, nu o bătălie eroică, ci un eveniment ecleziastic – istoricul Conciliu din Calcedon, petrecut de asemenea în anul 451 – avea să decidă identitatea viitoare a creştinătăţii de limbă siriacă. Condamnarea doctrinei lui Nestorius, mai întîi de către Conciliul din Efes, iar apoi de cel din Calcedon, a ridicat de-a lungul Mesopotamiei nordice o barieră teologică comparabilă frontierei politice dintre Edessa romană şi Nisibe persan. Pînă atunci, comunităţile creştine ale Imperiului Persan reprezentaseră extensia estică a culturii religioase a Bisericii Antiohiei. Marele exeget antiohian Teodor de Mopsuestia (350-428) a produs climatul intelectual care l-a creat pe Nestorius. El era proslăvit de admiratorii săi ca „Exegetul Universal [cum ar veni, de nivel mondial]". Pentru cei care se orientau încă după Antiohia, condamnarea lui Nestorius echivala cu renegarea înţelepciunii nesfîrşite a lui Teodor, inegalabilul maestru în exegeza Scripturii. Bisericile Persiei nu erau dispuse să se învoiască la aşa ceva. Pe de altă parte, monofiziţii radicali, adversari înverşunaţi ai lui Nestorius, au ajuns să predomine în Edessa romană. Liniile de demarcaţie au devenit mai ferme. Pentru prima dată în istoria creştinătăţii siriace, a devenit treptat imposibil ca cei din Nisibe să studieze în cetatea-soră Edessa, aflată la doar cîteva zile depărtare de cealaltă parte a unui hotar odinioară decorativ în mare măsură. În anul 489, şcoala elevilor persani din Edessa a fost închisă. În aceeaşi perioadă, bisericile Persiei s-au raliat explicit în sprijinul doctrinei lui Nestorius, întemeind astfel ceea ce va ajunge să fie cunoscut învăţaţilor apuseni sub numele de Biserica „Nestoriană".

Barsauma, autocratul episcop din Nisibe între anii 470 şi 496, a fost acuzat de autorii monofiziţi de mai tîrziu, că şi-a împins deliberat Biserica să accepte erezia lui Nestorius pentru a închide graniţa dintre Roma şi Persia : de acum încolo fiecare imperiu urma să deţină propria lui formă, diferită şi reciproc ostilă, de creştinism. Dar sciziunea era, în fapt, rezultatul unei evoluţii mult mai îndelungate. Creştinii începuseră să se simtă în largul lor pe teritoriul Imperiului Persan. În secolul al IV-lea, mulţi dintre ei fuseseră străini, urmaşii miilor de sirieni luaţi ca ostatici de Şapur I în anii 260. Dar vremurile se schimbaseră. Creştinii proveneau acum chiar din rîndul populaţiei iraniene, prin căsătorii mixte şi uneori prin convertire. Pehlevi (persana veche) s-a alăturat limbii siriace ca cea de-a doua limbă a Bisericii nestoriene.

O cruce nestoriană din secolul al VI-lea – un simbol cvasicosmic cu totul special, o sinteză dintre cruce şi Arborele Vieţii din Mesopotamia antică – a fost descoperită, departe în est, la Travancore, inscripţionată în această limbă. Pehlevi trebuie să fi fost de asemenea limba prosperilor antreprenori creştini care controlau crescătoriile de perle din Golful Persic şi care aveau nevoie să li se reamintească de către episcop că duminica era zi de odihnă şi pentru scufundători. Pe ţărmuri aveau loc ceremonii creştine ale Rogaţiilor menite să-i îndepărteze pe rechini. Aceşti indivizi nu se considerau „romani" *manqués*, ci persani care întîmplător erau şi creştini[9].

Apariţia tăcută a unei majorităţi de creştini persani în ţinuturile interioare a coincis cu transferul dramatic al marii culturi de limbă siriacă din Edessa antinestoriană de partea persană a graniţei, astfel încît Nisibe a devenit unul din marile centre universitare ale Orientului Apropiat. Faima şcolilor din Nisibe a produs o puternică impresie asupra contemporanilor de la miazănoapte: lumea mediteraneană nu se mai confruntase cu un fenomen asemănător – un oraş întreg dedicat în exclusivitate studiului Scripturilor[10].

Mii de discipoli din toată Mesopotamia au dat năvală către Nisibe, noua „Maică a înţelepciunii", iar rezultatul s-a văzut într-o avalanşă de traduceri din greacă în siriacă. În cele din urmă, toate scrierile lui Teodor de Mopsuestia au fost traduse în siriacă, iar o dată cu Teodor au apărut Aristotel şi Galen. Regulile logicii elementare, expuse de Aristotel, se dovedeau indispensabile pentru înţelegerea semnificaţiei precise a pasajelor esenţiale din Scripturi, fiind totodată un instrument de o utilitate incontestabilă pentru controversele religioase; reprezentau o unealtă „tehnocratică", de o sobră imparţialitate, mînuită de o elită dispusă să se avînte cu entuziasm în dispute confesionale cu numeroşii ei rivali creştini sau non-creştini. Cultura lumii greceşti şi a celei latine fusese dominată de opere literare – Vergiliu şi Cicero în Occident, Homer şi Demostene în Orient – şi din ea răzbătea indiscutabil un stil păgîn. Capodoperele literare ale unui trecut vădit non-creştin, înţesate cu referinţe la mituri şi ritualuri păgîne, persistau subversiv în subconştientul oricărui învăţăcel grec sau latin al Bibliei. Cu totul altfel se prezenta situaţia în lumea siriacă, în marşul ei către Răsărit, căreia atuurile auster neutre ale logicii şi medicinei i-au furnizat cunoaşterea „laică" necesară polemicii şi exegezei.

Şcoala din Nisibe ca atare se asemăna universităţilor rabinice din aceeaşi vreme, care au creat Talmudul Babilonian în marile aşezări

rurale evreieşti din Mesopotamia. Tinerii celibatari, caracterizaţi de o existenţă şi o vestimentaţie semimonahală, ocupau odăile de tip chilie ale unui fost caravanserai. Acolo învăţau pe de rost Psalmii şi Noul Testament, anumite pasaje din Vechiul Testament, cîntări complicate şi imnuri compuse special, care erau mîndria liturghiei nestoriene, ca de altfel a oricărei liturghii siriace. Condusă de un învăţător precum Narsai, autorul a peste 300 de *Ode* religioase, şcoala din Nisibe trebuia să fie un teren de antrenament pentru poeţii religioşi; un crez susţinut de întreaga cultură de limbă siriacă mergea înspre ideea că scrierile sfinte aveau menirea să umple inima, iar obiectivul putea fi realizat prin transpunerea lor pe sunete melodioase, modelate de dulceaţa magică a glasului uman[11].

Astfel, *qeryana* – „recitarea" Scripturilor – constituia un element esenţial al culturii bisericilor siriene. Prin *qeryana,* siriaca vernaculară vorbită în Semiluna Fertilă a dobîndit o valenţă nouă, devenind o limbă sacră datorită recitării sublime şi repetate a Cuvîntului Domnului. Atît de frumos recita Mar Iacob psalmii în biserică, încît un episcop aflat în vizită aproape că şi-a uitat propria predică[12]. Exegeza însăşi nu era o simplă aprofundare intelectuală a Scripturilor, ci reiterarea Scripturii, „îmbrăcarea" plină de reverenţă a Cuvîntului lui Dumnezeu prin citirea lui cu glas tare şi explicaţii intercalate, într-un stil foarte asemănător tehnicilor Midraş ale rabinilor.

Transmisă prin vocile tinerilor, o asemenea cultură completa de minune vasta „misiune internă", ce a menţinut un remarcabil nivel de unitate culturală şi religioasă în cadrul comunităţilor nestoriene, care în cele din urmă au ajuns să se întindă din Mesopotamia pînă în China. O mare necropolă nestoriană, recent descoperit la Semirechye în estul Kazahstanului, ne arată că respectivele comunităţi au supravieţuit pînă în vremea Imperiului mongol din secolul al XIII-lea şi în acelaşi timp felul în care a fost posibil acest lucru. La opt sute de ani după înfiinţarea şcolii din Nisibe, şi la mai bine de trei luni de călătorie din Mesopotamia, nestorienii perpetuaseră o metodă cu totul aparte de transmitere a culturii religioase. Mormintele lor erau încă inscripţionate în grafia siriacă cu caractere aldine, ce se schimbase prea puţin de-a lungul secolelor:

> Anul 1627 [de la întemeierea Antiohiei de către regele Seleucos* ! – 1316 d.Cr.]... în anul Dragonului, după turci. Acesta e mormîntul lui Sliha, ilustru exeget şi preot... fiu al exegetului Petros. Preamărit pentru înţelepciunea sa, vocea sa răsuna precum o goarnă[13].

* Seleucos I Nicator, cca 358-281 î.Cr. (n.r.).

Expansiunea Bisericii nestoriene se datora pur şi simplu dimensiunii şi poziţiei strategice a Imperiului Persan. Mesopotamia septentrională constituia extremitatea apuseană a unui sistem politic, situat la răscrucea Asiei. Misiunile nestoriene s-au revelat ca efectul paradoxal al realizărilor politicii agresive a suveranilor fideli zoroastrismului. Sasanizii au domesticit nesigurele delte ale fluviilor Tigru şi Eufrat, dublînd suprafaţa locuibilă şi menţinînd un sistem de irigaţie neegalat pînă în epoca modernă. În consecinţă, Imperiul era avid de forţă de muncă. Chosroe I (530-579) şi Chosroe al II-lea Parviz, „Biruitorul" (591-628), au reiterat politica lui Şapur I. Războaiele lor împotriva Romei de Răsărit erau expediţii de capturare de sclavi la o scară colosală. Ostaticii, majoritatea creştini, au fost aşezaţi în noile oraşe şi sate din Mesopotamia şi de-a lungul oazelor fertile, dar nesigure, care mărgineau Asia Centrală.

Pentru aceste comunităţi, „regele regilor" întruchipa o prezenţă formidabilă, dar premeditat îndepărtată. Enormele presiuni exercitate în vederea uniformizării religioase din Imperiul Roman de Răsărit şi din regatele creştine ale Occidentului nu apăsau la fel de greu asupra supuşilor Imperiului Sasanid. Puţinii nobili convertiţi la creştinism erau ucişi în cadrul unor execuţii publice macabre, cum li se cuvenea unor renegaţi de la zoroastrism, numit *beh den* – „religia bună" –, dar zoroastrismul era în general văzut ca o religie prea bună pentru a fi irosită pe non-persani. Pe bună dreptate s-ar putea spune că Yazdgird al II-lea le-a adus un compliment armenilor atunci cînd i-a considerat demni de a împărtăşi religia adevăraţilor iranieni. De obicei, dacă rămîneau loiale şi îşi plăteau dările, grupurile religioase nu aveau prea mult de suferit.

Prin urmare, creştinii şi-au făcut apariţia la curtea lui Chosroe al II-lea în postura de funcţionari regali privilegiaţi, oarecum asemănători „evreilor regelui" din Europa medievală. Şirin, soţia favorită a suveranului, era o nestoriană convinsă. Atotputernicul trezorier, Yazdin din Kerkuk, fusese supranumit „Constantin şi Teodosiu" al Bisericii nestoriene. Cînd armatele lui Chosroe al II-lea au străpuns, după anul 610, liniile de apărare din Siria, reuşind să ajungă pînă în Egipt, în 619, aceşti creştini supuşi au participat cu zel la spolierea vecinilor „eretici" de pe teritoriul Romei Răsăritene. Iar atunci cînd Ierusalimul a căzut în mîinile persanilor, în anul 618, un fragment din însăşi Sfînta Cruce a luat calea Semilunii Fertile pentru a ajunge în palatul regal din Dastkart (amplasat cu tact în vecinătatea ruinelor anticei Ninive, de unde asirienii atacaseră Ierusalimul cu douăsprezece secole înainte). Relicva nu a

sfîrşit însă prin a deveni proprietatea preţuită a păgînului „rege al regilor", ci a comunităţii creştine nestoriene din Kerkuk, oraşul de baştină al lui Yazdin[14].

Mişcîndu-se cu uşurinţă într-o societate pluralistă, grupurile de creştini nestorieni s-au integrat fără dificultate în vastele orizonturi ce se deschideau din partea persană a Asiei Centrale. Comunităţile nestoriene s-au alăturat altor grupuri în oraşele-oază cosmopolite din Merv şi Samarkand, iar în curînd s-au stabilit şi printre triburile turcice nomade, ce stăpîneau oraşele comerciale din estul Asiei Centrale. Chiar monofiziţii din Antiohia au fost nevoiţi să admire succesul rivalilor lor la marginile lumii cunoscute; pentru turcii „fără judecată" – erau dispuşi să admită – pînă şi nestorianismul era mai bun decît nimic!

> Îşi ţin sărbătorile cu mare fast şi slăvesc mai mult decît oricine amintirea sfinţilor şi a martirilor. Nu recunosc altă carte sfîntă decît pe a noastră, în siriacă. În adunările lor, tălmăcesc scrierile sfinte în graiul lor turcesc, dar nu îndrăznesc să schimbe numele binecuvîntat al lui Isus Cristos în limba turcă ... nici pe cel al Mariei, Maica Domnului ... ci le păstrează aidoma ca în siriacă[15].

Nestorienii au pătruns şi mai departe către Est, pînă la poalele munţilor Hindukuş şi Tianşan, în oraşele comerciale autonome din Sogdiana. Sogdienii erau neguţători înnăscuţi. Cunoscuţi chinezilor drept oameni „cu miere pe buze şi lipici pe degete [pentru a prinde orice bănuţ]", călătoriile lor străbăteau întreaga Asie. Mulţi dintre ei au devenit creştini. O cruce nestoriană cu o inscripţie în sogdiană a fost găsită la mare depărtare, în Ladakh, pe drumul înspre Tibet. Siriaca a stat la baza scrierii în regatul uigur din sudul Mongoliei. În oaza Turfan din provincia Xinjiang în vestul Chinei, au fost descoperite manuscrise maniheiste: veşnicul *Doppelgänger** al creştinismului siriac pătrunsese în Asia Interioară şi va dăinui în China pînă în secolul al XIV-lea. În satul învecinat Bulayiq s-a găsit o biserică nestoriană cu o bibliotecă ce conţinea traducerea în sogdiană a scrierii *Antirrheticus* a lui Evagrie din Pont (346-399). Lucrarea trata despre lupta spirituală a monahului şi a fost compusă în Egipt de prietenul şi sfătuitorul al nimeni altcuiva decît al eroinei lui Paulinus de Nola, Melania cea Bătrînă. Cartea lui Evagrie, un maestru creştin în arta contemplaţiei, a ajuns să fie citită la depărtări de neimaginat, în apropierea mănăstirilor budiste, care adăposteau echivalentul ei autohton, *Sutra cauzelor şi consecinţelor faptelor*, de

---

* În germană în original. Aici cu sensul de „copie", „imitaţie" (n.r.).

asemenea în traducere sogdiană. Aspectul cel mai surprinzător este că termenul mongol pentru „lege religioasă", folosit în budism – *nom* – ar putea fi reverberaţia îndepărtată, propagată prin sogdiană, a grecescului *nomos*, „lege", ajuns în inima Asiei prin intermediul împrumutului *namousa* din siriacă. Lung drum a mai străbătut „legea lui Mesia" a lui Bardesan[16] !

În anul 635, nestorienii au înfăţişat împăratului chinez din Hsian-Fu o „Apărare a Monoteismului". Trei ani mai tîrziu, acelaşi an în care Ierusalimul a fost definitiv pierdut în faţa năvălirii musulmane, scrieri teologice în siriacă, derivînd în ultimă instanţă din cultura antiohiană a lui Teodor, „exegetul universal" din secolul al IV-lea, au fost depuse oficial, în traducere chineză, în biblioteca imperială printre numeroasele *exotica* din îndepărtatele Ţinuturi de la Miazănoapte[17].

Aceste evenimente se dezvăluie parţial ca o urmare îndepărtată a escaladării conflictului dintre Roma Răsăriteană şi Persia. Ambele superputeri ale Asiei de Vest pătrunseseră adînc în inima Asiei Centrale, în căutare de aliaţi şi avantaje comerciale care să le permită să încline balanţa în favoarea lor, într-o confruntare ce avea ca miză controlul absolut asupra Orientului Mijlociu. După anul 603, părea că se prăbuşise piatra de boltă a unei arcade antice. Se întorseseră zilele lui Xerxes sau, în altă variantă, ale lui Alexandru cel Mare. Între anii 610 şi 620, Antiohia, Ierusalimul şi Alexandria au fost cucerite de armatele persane. Focurile de pază ale persanilor puteau fi observate la Calcedon, pe ţărmul opus Constantinopolului. Apoi împăratul Heraclius (610-641) a întreprins un contraatac în inima supradimensionatului Imperiu al lui Chosroe al II-lea, invadînd nordul Mesopotamiei cu trupe de călăreţi nomazi strînşi de dincolo de Caucaz şi ajungînd să sărbătorească ziua de Crăciun a anului 627 în marea biserică nestoriană din Kerkuk. Chosroe al II-lea a fost asasinat, iar Sfînta Cruce s-a întors în plin triumf la Ierusalim însoţită de însuşi Heraclius – avea să fie prima şi ultima dată cînd un împărat creştin al Imperiului Roman de Răsărit va ajunge în Locurile Sfinte.

Triumful lui Heraclius s-a desfăşurat pe fundalul unui Orient Apropiat răvăşit de conflicte armate. Oraşele Semilunei Fertile fuseseră pustiite de deportările în masă. Plantaţiile de măslini din jurul Antiohiei fuseseră distruse de la rădăcină în cursul raidurilor vindicative. Siria Centrală şi de Sud, secătuită de o ciumă ce nu s-a stins prea repede, ajunsese o regiune în ruină, care începuse deja să se orienteze mai curînd către sud, spre Peninsula Arabă, decît spre bazinul Mediteranei. Părţi întinse din Mesopotamia au fost din nou inundate din cauza neglijării barajelor

regale. Dar chiar mai dăunătoare pentru existenţa ulterioară a celor două imperii ale vremii s-a dovedit versatilitatea pragmatică, însuşită temeinic de-a lungul unei generaţii de lideri locali din Siria şi Mesopotamia, de a capitula cu graţie în faţa cuceritorilor străini. Aceşti cuceritori aveau să-şi facă în scurtă vreme apariţia dintr-o direcţie cunoscută – dinspre triburile frămîntate ale Sudului. S-au înfăţişat însă sub o formă complet neaşteptată – ca purtători ai unei noi versiuni, de această dată arabe, a credinţei monoteiste împărtăşite de evrei şi creştini.

Peninsula Arabă fusese implicată în disputele religioase şi politice ce cuprinseseră întreaga zonă. Departe de a fi populată de sărăntoci ignoranţi, după cum înclinau să creadă locuitorii regiunilor sedentare, peninsula se comporta ca o enormă cameră de rezonanţă, în care opţiunile religioase divergente ale Orientului Apropiat fuseseră deja transpuse în termeni specifici arabi. Rivalităţile religioase semnificau un factor suplimentar în confruntarea perpetuă care opunea trib cu trib, oază cu oază, şi care crease un tipar conflictual ce unea nordul Eufratului cu Yemenul, oferind totodată premisele pentru circulaţia remarcabil de dinamică a ideilor dintr-un capăt în celălalt al peninsulei.

În nord, de-a lungul graniţelor Siriei şi Mesopotamiei persane se dezvoltase o vastă zonă de frontieră. Şeicii din tribul Ghassan se mîndreau cu „deşertul lor" ca loc de refugiu şi rezervor de luptători, temuţi pentru incursiunile lor fulgerătoare. Dar aceiaşi şeici erau de asemenea importanţi proprietari de pămînturi în Siria şi protectori ai Bisericii monofizite de acolo. Cei mai renumiţi poeţi ai lumii arabe frecventau curţile tribului Lakhm, la Al Hira, de partea persană a graniţei. Dar „tabăra" din Al Hira era totodată un oraş sfînt creştin – locul de înmormîntare pentru *katholikoi* Bisericii nestoriene şi scena unor dispute aprinse între nestorieni şi monofiziţi[18].

Pe scurt, confruntarea religioasă plutea în aer. La poalele munţilor din Yemen, oraşul-oază Najran era cîrmuit de o oligarhie de negustori creştini la fel de bogaţi ca cei din Edessa sau Alexandria. În anul 523, ei au fost înlăturaţi cu brutalitate de regele arab Dhu Nuwas, care optase pentru iudaism, pentru a crea în regiunile prospere din sudul Arabiei o dinastie „davidică" independentă de puterile creştine. După cum am văzut, Dhu Nuwas a fost înfrînt de suveranul creştin din Aksum, Ella-Asbeha, dar nu înainte ca soarta locuitorilor din Najran şi argumentele pro şi contra creştinismului şi iudaismului să fi fost aprig dezbătute în întreaga lume arabă. Departe de restricţiile impuse de ortodoxia dominantă la un anumit moment dat în Imperiul creştin, aspectele fundamentale ale celor două confesiuni au fost supuse unor

dezbateri înverşunate: era Cristos o fiinţă divină sau o simplă făptură umană? era el mai mare decît Moise sau era doar un vraci crucificat[19]? Pentru istoric, caracterul cu totul remarcabil al Peninsulei Arabice din jurul anului 610 d.Cr. nu rezidă neapărat în faptul că atît iudaismul, cît şi creştinismul erau intim cunoscute, ci mai degrabă că ea a dat naştere unui profet în persoana lui Mohamed din Mecca (570-632) care, în viziunea adepţilor săi, cît şi a tuturor musulmanilor de mai tîrziu, primise din partea lui Dumnezeu autoritatea să comunice semenilor arabi verdictul divin şi irevocabil asupra celor două credinţe.

Mecca şi Hijaz, în care a crescut Mohamed (în aceeaşi periodă în care Columbanus se stabilea la Luxeuil, iar Grigore cel Mare deplîngea starea Romei) făceau parte dintr-o regiune declarat conservatoare. Sanctuarul local, Kaaba, adăpostea idolii unor triburi diferite, cărora li se adăugase, cu o specifică putere de adaptare, o icoană a Fecioarei cu Pruncul adusă din Etiopia. Era un centru de pelerinaj, ce încurajase caravanele să străbată în siguranţă oaza pe durata lunii de armistiţiu sfînt, îmbogăţind astfel oraşul. Familia conducătoare Quraysh se împăca de minune cu atitudinea ei „de nealiniere", mulţumindu-se să cultive public idolatria, într-o lume în care evreii şi creştinii se găseau mult prea aproape.

Nu acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre Mohamed. În 610, la vîrsta de patruzeci de ani, a început să aibă primele viziuni; ele îi veneau de la Unicul Dumnezeu (Allah, în arabă), „Stăpînul lumilor". Viziunile au continuat în episoade sporadice, subite şi devastatoare, pînă la moartea sa în anul 632. Prin ele, acelaşi Dumnezeu care se revelase odinioară lui Moise, lui Isus şi altor cîteva mii de profeţi mai mărunţi, se arăta acum din nou lui Mohamed, o dată pentru totdeauna. Secvenţe însufleţite, memorate cu grijă de succesorii lui Mohamed şi transmise prin recitatori pricepuţi în întreaga lume arabă, aceste mesaje divine – în fapt, nimic altceva decît crîmpeie ale însuşi glasului lui Dumnezeu adresîndu-se arabilor prin intermediul lui Mohamed – au fost consemnate abia după anul 660, cînd au fost strînse într-un singur volum cunoscut nouă drept *Qur'an* (*Coran*).

Qur'an şi *qeryana* din siriacă provin dintr-o rădăcină comună, *qr'*, „a citi", „a striga". Ambele recunosc pe deplin autoritatea mesajului religios transmis nemijlocit prin vocea umană:

> M-am gîndit că ar fi bine să îl ascult pe Mohamed [se zice că ar fi spus un meccan iniţial sceptic]... Cînd am auzit Coranul [pe care îl recita] inima mi s-a înmuiat şi am fost pătruns de Islam.
>
> În numele lui Dumnezeu [spuse altul], graiul său e dulce[20].

Dar pentru adepţii lui Mohamed, nu era vorba de o odă religioasă siriacă, o creaţie umană închinată lui Dumnezeu, ci de ecoul vocii lui Dumnezeu însuşi, a unui Dumnezeu care nu încetase o clipă de-a lungul veacurilor să „vorbească" omenirii. Acum vocea lui revenise cu o ultimă şi maiestuoasă somaţie definitivă.

Mai cu seamă acest aspect din Coran a avut darul să îi deranjeze de îndată pe evrei şi pe creştini, căci mesajele transmise de Dumnezeu prin Mohamed păreau să renege trecutul. Delăsarea şi disensiunile partizane i-au făcut pe evrei şi în special pe creştini să se îndepărteze şi chiar să denatureze mesajele primite în trecut de la profeţii lor, Moise şi Isus. Creştinilor li se reproşa, fără echivoc, că infestaseră Orientul Apropiat cu instituţii complet inutile, precum monahismul. Dumnezeu le atrăgea de asemenea atenţia că disputele cristologice în care îşi irosiseră energia vreme de secole se întemeiau pe o uriaşă neînţelegere:

> Şi dacă va zice Dumnezeu [la Judecata de Apoi]: „O, Isuse, fiul Mariei, zis-ai cîndva oamenilor: Luaţi-mă pe mine şi pe maica mea ca doi Dumnezei afară de Dumnezeu?", El va zice: „Mărire Ţie, nu mi se cuvine să zic ceva ce nu e adevărat" (*Coranul* V, 116)*.

În comparaţie cu mesajul propriu-zis adresat arabilor, criticile aduse iudaismului şi creştinismului ocupau o poziţie secundară în ansamblul revelaţiilor lui Mohamed. El era ferm încredinţat că fusese trimis semenilor săi de Dumnezeu pentru a-i avertiza să renunţe la năravurile lor păgîne; trebuia să le spună că templul Kaaba din Mecca fusese locul unde Avraam, strămoşul întregii seminţii arabe, adusese cîndva jertfe prin fiul său Ismael unicului Dumnezeu adevărat. Familia Quraysh pîngărise locul cu idoli. Revendicînd Kaaba exclusiv pentru cultul lui Dumnezeu, Mohamed şi discipolii săi aveau să redobîndească binecuvîntarea Lui atotputernică pentru toţi arabii, care trebuiau să se plece înaintea voinţei Domnului, aşa cum făcuseră adevăraţii credincioşi de la începutul timpurilor.

Numele adoptat de noua religie, „Islam", şi cuvîntul folosit pentru a-i desemna pe credincioşi, „musulmani", provin dintr-o rădăcină arabă comună, *slm* – „a se supune", „a crede" într-un singur Dumnezeu. El sintetiza o întreagă viziune asupra istoriei. Islamul şi musulmanii existaseră dintotdeauna. Credinţa absolută în Dumnezeu şi respingerea

---

* Traducerea citatelor din *Coran* s-a făcut după ediţia în limba română a Coranului, apărută în 1912 la Cernăuţi şi reeditată de Editura Cartier, Chişinău, 2001 (n.r.).

oricărei forme de idolatrie îi deosebise mereu pe adevăraţii monoteişti de politeiştii ignoranţi. Dumnezeu încurajase monoteismul trimiţîndu-şi profeţii evreilor şi creştinilor. Acum arabii erau chemaţi să se alăture aceleiaşi credinţe perene sau să-şi găsească pierzania. Ruinele numeroaselor oraşe abandonate de-a lungul rutelor caravaniere din Peninsula Arabă îi vesteau limpede lui Mohamed apropierea iminentă a Judecăţii de Apoi, evocată contemporanului său mai vîrstnic, papa Grigore, de ruinele Romei. Atît papa Romei, cît şi profetul arab se credeau trimişi de Dumnezeu pentru a trezi omenirea în ultimul ceas:

> Oare n-au cugetat ei în sufletele lor? Oare n-au întrebat ei prin ţară şi n-au văzut sfîrşitul înaintaşilor lor, care erau mai tari la putere decît ei şi brăzdau pămîntul şi-l lucrau mai mult decît l-au lucrat ei? (*Coranul* XXX, 19).
>
> Şi cîte neamuri am pierdut Noi înaintea ta? Mai simţi vreunul din ele? Sau auzi vreo şoaptă despre ele? (*Coranul* XIX, 98).

Totuşi, dacă arabii aveau să asculte de cuvîntul lui Dumnezeu, se puteau aştepta la o perspectivă cu totul diferită:

> Şi Noi am scris în psalmi după îndemnare: „Să moştenească pămîntul servii mei cei drepţi" (*Coranul* XXI, 105).

Pe tot parcursul misiunii sale, Mohamed a fost urmat de un remarcabil grup de tineri format din negustori nomazi şi războinici, care i-au apărat cauza cu arma în mînă într-o manieră tipic arabă. Aceştia s-au „luptat din răsputeri" să-i apere onoarea şi siguranţa, primejduindu-şi averea şi chiar viaţa: cuvîntul *jihad*, tradus uzual prin „război sfînt", implica iniţial ceva mai mult. În anul 622, ei l-au însoţit în exil în oaza din Medina. Prin *hijra* – exilul unui conducător şi al grupului său înarmat – s-au redefinit ca nou trib, o mică şi dîrză naţiune de războinici, asemenea oricărui trib arab. Musulmanii secolelor ulterioare vor număra anii începînd cu acea dată a Hegirei. În anul 630, Mohamed şi tovarăşii săi s-au întors în triumf la Mecca şi au curăţat Kaaba de idoli. Triumful lor a coincis cu triumful împăratului Heraclius şi revenirea Sfintei Cruci la Ierusalim. Dar în timpul îndelungatului război dintre Roma Răsăriteană şi Persia, hotarele dintre Palestina, Siria şi lumea nomadă se spulberaseră. Siria şi Palestina aşteptau să fie cucerite.

Mohamed a murit în anul 632. După ce şi-au impus autoritatea pe întreaga peninsulă, tovarăşii săi ardeau de nerăbdare să le ofere aliaţilor arabi cuceriri la care aceştia nici nu visaseră. Ei erau războinici duri, mai convinşi decît fuseseră vreodată împăraţii Iustinian şi Heraclius că Dumnezeu binecuvînta armatele celor care credeau cu adevărat în El, şi

intenţionau să se folosească de aceste armate pentru a *moşteni pămîntul*. După cum relatează un cronicar armean:

> Au trimis un sol la împăratul grecilor [Heraclius] zicînd: „Domnul a dat acest pămînt în moştenire tatălui nostru Avraam şi urmaşilor săi. Noi suntem copiii lui Avraam, iar voi ne-aţi stăpînit îndeajuns ţara. Daţi-ne-o de bunăvoie şi nu vă vom cotropi ţara. Dacă nu, vom lua înapoi cu vîrf şi îndesat ceea ce ne refuzaţi"[21].

Reacţia imaginară a lui Heraclius, dintr-o sursă nestoriană, se arată la fel de relevantă. O ameninţare militară dinspre „corturile" Sudului, într-o perioadă cînd graniţele ambelor imperii fuseseră slăbite în mod fatal de deceniile de confruntări armate, era mai mult decît previzibilă. Dar cea de acum avea să fie diferită:

> Acest popor [spuse împăratul] este precum amurgul la îngînarea dintre zi şi noapte, nici scăldat de strălucirea soarelui, nici cuprins de întunericul nopţii ... la fel este acest popor, nici pătruns de lumina lui Cristos, nici cufundat în bezna idolatriei[22].

Să vedem cum s-au adaptat populaţiile creştine din Orientul Apropiat la uriaşul Imperiu arab care aducea cu sine o anomalie tulburătoare: o nouă „religie crepusculară", Islamul = aşadar, încă o credinţă monoteistă convinsă că este deţinătoarea exclusivă a înţelepciunii divine pe pămînt.

11

„Schimbarea împărăţiilor": creştinii sub Islam

Cea mai mare revoluţie politică din istoria lumii antice s-a petrecut în perioada celor două generaţii ce au urmat morţii profetului Mohamed în anul 632 d.Cr. Armatele arabe, conduse de musulmani convinşi, i-au alungat pe romanii răsăriteni din Siria şi Egipt, iar la scurtă vreme au cucerit întreg Imperiul Sasanid. Cartagina a capitulat în anul 698, fiind urmată de regatul vizigot în anul 711. Abia în 717, flotele musulmane au fost oprite în afara Constantinopolului, iar în anul 733 Carol Martel (nepotul lui Gertrude, stareţa din Nivelles) a zdrobit trupele invadatorilor musulmani pe cale să jefuiască altarul Sfîntului Martin de Tours în înfruntarea decisivă de lîngă Poitiers. Cu excepţia celor două eşecuri, realizările musulmanilor erau fără precedent. Pentru prima dată în istoria omenirii, populaţiile arhipelagului de aşezări stabile, ce se întindea din Maroc şi Andaluzia pînă în Asia Centrală şi Punjab, au fost unite sub un sistem politic comun.

Contemporanii creştini şi-au putut explica fenomenala evoluţie doar prin prisma viziunilor conţinute în cartea profetului Daniel, referitoare la succesiunea marilor imperii. În lumina respectivei succesiuni, Roma fusese considerată ultimul imperiu. Dintr-o dată, Roma a fost înlocuită de noua „împărăţie a arabilor". Era răbufnirea finală, de proporţii colosale, a semeţiei umane, dinaintea venirii lui Cristos pe pămînt. Martorii evenimentelor din secolul al VII-lea erau încredinţaţi fără urmă de îndoială că asistau la ultima şi cea mai dramatică „schimbare a împărăţiilor"[1].

În ansamblu, în atitudinea multor creştini în privinţa trecerii timpului a intervenit o mutaţie majoră. Grigore cel Mare, ba chiar şi Grigore de Tours şi Ioan din Efes, se simţiseră totodată apăsaţi şi îmboldiţi de iminenţa sfîrşitului lumii şi a apropierii Judecăţii de Apoi. Prin această

convingere, ei își exprimau speranțele și temerile față de însăși condiția religiei creștine, o dată cu intrarea Bisericii în faza ei finală și totodată cea mai plină de încercări, amenințată din interior de sciziuni amare și de răspîndirea ereziilor, dar confruntată în același timp cu provocarea de a reuni toate popoarele. Stringența schimbărilor apocaliptice, ilustrate prin înălțarea și prăbușirea unor întregi imperii ca preludiu al întoarcerii lui Cristos pe pămînt, s-a substituit anxietății preponderent introspective a generației anterioare de clerici. Era o mutație pe măsura transformărilor tumultoase din Orientul Mijlociu în cursul secolului al VII-lea.

Formarea unui Imperiu islamic stabil nu constituie subiectul volumului de față; ea a fost cea mai imprevizibilă consecință a acelor vremuri surprinzătoare. Presiunea nomadă asupra hotarelor erodate ale lumii civilizate nu ar fi putut avea în sine alt rezultat decît instituirea pe arii extinse din Siria și Mesopotamia a unor zone similare așa-numitelor *sclaviniai* din Balcani, devenite regiuni de frontieră anarhice, scăpate, fie și numai pentru o scurtă perioadă, de sub controlul imemorial al Imperiului. Înseși căpeteniile musulmane erau departe de a avea certitudinea ireversibilității cuceririlor lor. Cîtă vreme Constantinopolul și posesiunile tradiționale ale Imperiului Roman de Răsărit rămîneau necucerite, un contraatac al Imperiului creștin era încă posibil. Existau legende după care Mohamed își avertizase fidelii:

> Pentru Persia [e nevoie de] cel mult una sau două lovituri și se va sfîrși cu ea. Dar cei din *Rum* [romanii de Răsărit]... sînt un neam din apă și stîncă... Din păcate, sînt dușmanii voștri pînă la sfîrșitul veacurilor.

Pînă în anul 700 d.Cr., nimic nu era încă sigur:

> Islamul a pătruns ca un venetic [în toate ținuturile] și ar putea redeveni un venetic, încolăcindu-se înapoi [în Mecca și Medina] ca șarpele în gaura lui.

Veghea nocturnă pe țărmul Siriei, inspectînd orizontul în așteptarea întoarcerii temutei flote romane răsăritene, era considerată o activitate mai pioasă decît o noapte de rugăciuni în Kaaba din Mecca[2].

În ciuda acestor amenințări, un stat islamic stabil a luat naștere prin eforturile energicilor conducători musulmani care și-au asigurat colaborarea activă a rămășițelor elitei provinciale, recrutate atît din rîndurile persanilor zoroastriști, cît și ale romanilor creștini din Răsărit. Ivit după o îndelungată perioadă de colaps, în care s-ar fi putut întîmpla orice, noul stat gigant era rezultatul unui vot ferm din partea populațiilor Orientului Apropiat pentru stabilitatea Imperiului – oricare ar fi fost el – în defavoarea anarhiei potențiale. Imperiul islamic i-a unit pe foștii

supuşii ai Romei Răsăritene şi Persiei într-un singur sistem politic, a cărui infrastructură administrativă pe plan local cultiva o continuitate evidentă cu administraţiile anterioare.

Nu acelaşi lucru s-a petrecut şi la vîrf. Statul întemeiat de califii Abd al-Malik (685-705) şi Abd al-Walid (705-715) se înfăţişa ca un trufaş stat islamic, astfel că trecutul a fost cenzurat cu stricteţe. Practica administrativă a rămas neschimbată – de tip roman în Siria sau Egipt şi persan în Mesopotamia; dar după anul 699, araba a devenit singura limbă oficială a Imperiului. Noi monede de aur şi argint – de pe care lipsea orice reprezentare a chipului uman – au fost puse în circulaţie pentru a înlocui monedele Romei răsăritene. Ele afişau doar pasaje din Coran, într-o caligrafie arabă clară. În anul 692, Abd al-Malik a demarat lucrările de construcţie a Moscheii „Cupola Stîncii", deasupra ruinelor abandonate ale fostului templu evreiesc din Ierusalim. Era o provocare lansată fără ocolişuri. Noul edificiu domina cupola Bisericii Sfîntului Mormînt clădită de Constantin. În interior, inscripţii în arabă din Coran expuneau limpede pelerinilor musulmani ce îi treceau pragul verdictul divin irevocabil asupra întregului trecut creştin:

> O, voi, Popor al Cărţii [creştinii, definiţi prin relaţia cu Sfintele Scripturi], nu treceţi hotarele credinţei voastre... Isus, fiul Mariei, este [numai] un trimis al lui Dumnezeu... El [Dumnezeu] să aibă un fiu? ... Credinţa adevărată înaintea lui Dumnezeu este Islamul (*Coranul* IV, 169 şi III, 17).

Întemeitorii Imperiului islamic împărtăşeau opinia hazardată a contemporanilor creştini potrivit căreia între bunăvoinţa divină şi ascensiunea marilor imperii exista o relaţie directă. După cum îi spunea un musulman arab unui pustnic creştin:

> Dragostea lui Dumnezeu pentru noi şi mulţumirea ce şi-o găseşte în credinţa noastră se arată în stăpînirea ce ne-a dat-o asupra tuturor popoarelor şi credinţelor[3].

Asemenea romanilor din Occidentul veacului al V-lea, creştinii din ţinuturile civilizate (mai ales supuşii Imperiului Roman de Răsărit) înclinau să-şi considere cuceritorii drept sălbatici veniţi de nicăieri şi cu care nu aveau nimic comun. Sursele latine şi greceşti nu vorbesc niciodată de „musulmani", ci se referă la Islam în termeni pur etnici. Musulmanii sînt numiţi „sarazini" sau „agareni" – adică, descendenţi din Ismael, fiul nelegitim al lui Avraam cu servitoarea lui, Agar. Pentru ei, Islamul nu anunţa nimic mai mult decît „o nouă şi înşelătoare erezie". Nici măcar nu era o erezie deosebit de interesantă, ci doar un

plagiat stîngace al creştinismului, însăilat de Mohamed pentru a da o aparenţă de respectabilitate religioasă distrugerilor înfăptuite de poporul său sîngeros[4].

Asemenea stereotipuri durabile despre Islam erau menite să însufleţească moralul romanilor răsăriteni în confruntarea cu cel mai teribil pericol militar pe care îl cunoscuseră vreodată. Dar în teritoriile ce au intrat în componenţa Imperiului islamic realitatea era mai puţin clară. Creştinii Orientului Apropiat s-au pregătit să convieţuiască cu noii lor stăpîni într-o stare de ambivalenţă perpetuă. Ei se bucurau în statul islamic de un statut mult superior faţă de cel de care beneficiaseră odinioară evreii şi păgînii în Imperiul creştin. Evreii şi creştinii erau trataţi ca „Popoare ale Cărţii". Chiar dacă nu se dovediseră vrednici de chemarea lui Dumnezeu, primiseră cel puţin Cuvîntul Lui în scrierile sfinte. În schimbul „binefacerii" de a nu avea de ales între a îmbrăţişa Islamul şi a fi exterminaţi, tratament rezervat (cel puţin teoretic) idolatrilor, ei plăteau o taxă specială – *jizya* –, al cărei scop era să evidenţieze subordonarea lor. Cei care ofereau *jizya* trebuiau să fie aibă grijă să înmîneze banii cu palmele orientate în sus, astfel încît mîinile lor să nu se găsească niciodată deasupra celor ale primitorului musulman! În schimbul acestui tribut al inferiorităţii, evreii şi creştinii erau încurajaţi făţiş să-şi ducă mai departe existenţa, în număr mare, pe teritoriul Imperiului islamic. Desigur, convertirile individuale erau binevenite; convertirea forţată era însă exclusă în majoritatea situaţiilor. „Popoarele Cărţii" îşi puteau continua practicile religioase, sub conducerea liderilor tradiţionali, atît timp cît sprijineau cu taxe din propria avere, trupele musulmane. Pentru musulmani, prezenţa masivă a două culte religioase vetuste nu făcea decît să evidenţieze triumful novator al Islamului, „cel mai bun popor care s-a născut între oameni"[5].

În secolele al VII-lea şi al VIII-lea, imaginea Orientului Mijlociu era fundamental diferită de cea predominant musulmană, complet arabizată, de astăzi. Islamul rămăsese religia bazelor militare, amplasate în preajma oraşelor noi sau a celor foarte întinse. Damasc în Siria, Fustat (lîngă Cairo) în Egipt – denumit corespunzător după *fossatum*, fundaţia, unui fost castru de legionari romani – şi înfloritoarele oraşe Basra şi Kufa în sudul Irakului erau marile „porţi", ce colectau populaţiile deşertului arab în vederea distribuirii lor pe tot cuprinsul ţinuturilor civilizate. Moscheile ridicate în inima oraşelor nu erau spaţii închise, frînturi ale Paradisului încăstrate pe pămînt precum bazilicile creştine, ci curţi spaţioase, atît for, cît şi teren de paradă al unui religios „popor de

războinici". Împodobite cu marmură şi coloane rechiziţionate din palatele regale cucerite, placate cu mozaicuri trimise de un împărat îngenuncheat al Romei Răsăritene – ca, de pildă, curtea Marii Moschei din Damasc – aceste moschei erau într-adevăr grădini somptuoase ale desfătării, pline de lumină şi culoare precum Paradisul promis de Coran adevăraţilor credincioşi. Maiestatea lor strălucitoare dezvăluia grăitor binecuvîntările cu care Dumnezeu îi copleşise cu prisosinţă pe aleşii săi încă din această lume.

Asemenea marilor oraşe spaniole întemeiate în Lumea Nouă în secolul al XVI-lea, noile oraşe musulmane ale Orientului Apropiat erau centre efervescente, dar autarhice, unde cultura şi religia cuceritorilor vor ajunge să predomine în scurtă vreme. În afara acestor remarcabile puncte de întîlnire ale musulmanilor siguri pe sine, Islamul stăruia la fel de efemer ca o ceaţă uşoară pe aria unui peisaj ce rămăsese predominant creştin. În Egiptul Superior şi în nordul Irakului, elitele creştine locale au continuat să deţină un control ferm, administrînd impozitele şi îngrijindu-şi cu mîndrie bisericile şi marile mănăstiri ale ţinutului. Un sfînt creştin de la poalele munţilor Zagros obţinuse privilegii pentru mănăstirea sa pentru că a reuşit să vindece calul preferat al emirului musulman local. Musulmanii solicitau deseori sfatul pustnicilor creştini[6]. Imaginea lui Isus, în legendă islamică, a fost modelată după amintirea vie a marilor călugări din Egipt şi Siria.

Mai aproape de centrele puterii, în Palestina şi Iordania, armatele musulmane se îndreptaseră cu repeziciune către nord, lăsînd în urma lor sate unde încă se mai construiau biserici exact în anul prăbuşirii stăpînirii romane în Siria. Jerash era un oraş dominat în continuare de templul său antic păgîn, dar în care, printre cincisprezece biserici creştine ce-şi desfăşurau nestingherit activitatea, răsărise răzleţ o mică moschee. Meşteşugarii locali de lămpi de teracotă din Jerash au soluţionat problema apariţiei unei noi religii universale, gravînd pe una din părţile laterale ale lămpilor inscripţia în greacă „Lumina creştinilor este Învierea", iar pe partea opusă în arabă „În numele lui Allah, cel plin de milă şi îndurare"[7].

La curtea din Damasc, funcţionarii creştini şi-au păstrat un rol esenţial. Astfel, un arab creştin din Damasc, Mansur, fusese responsabil cu strîngerea taxelor din zonă pentru împăratul Heraclius. Fiul lui Mansur, Sarjun (Sergius), colecta în serviciul califilor impozitele din întreg Orientul Mijlociu. Abia în anul 700 d.Cr., fiul lui Sergius – Mansur bin Sarjun – a părăsit curtea. Un tipic reprezentant al unei

pioase familii romane răsăritene devotate serviciului public, ce s-a îndreptat spre religie, Mansur, asemenea lui Grigore cel Mare la Roma, a abandonat „grijile" demnităţii publice pentru a deveni un călugăr erudit. Ne e mai bine cunoscut sub numele lui monahal de Ioan: Ioan din Damasc – Ioan Damaschinul – un prolific autor de scrieri în greceşte şi părinte fondator al tradiţiei ortodoxe medievale[8].

Diversele grupuri creştine au reacţionat foarte diferit la noua situaţie. Calcedonienii au ajuns să fie cunoscuţi în chip nediferenţiat sub denumirea de „melchiţi" – „oamenii împăratului". Căderea Imperiului Roman de Răsărit, în care reprezentaseră biserica oficială, a constituit pentru ei o teribilă lovitură morală. Totuşi, încă nu era totul pierdut. Controversele prelungite cu monofiziţii şi, mai recent, sub domnia lui Heraclius, cu evreii, îi învăţaseră pe calcedonieni cum să-şi poarte de grijă. În epoca respectivă se dezvoltase un gen literar specializat, constînd în *Întrebări şi răspunsuri* ce includeau dezbateri imaginare cu adversari religioşi. În Imperiul lax guvernat al lui Heraclius, ortodoxia nu mai putea fi impusă cu forţa de sus. Grupurile învrăjbite convieţuiau într-o nedorită intimitate. Asemenea texte îl antrenau pe credinciosul calcedonian „ortodox" să întîmpine orice provocare, indiferent de prilej şi subiect, cu o replică promptă. Tratînd atît grupurile creştine, cît şi pe evrei cu o indiferenţă nepărtinitoare, Imperiul islamic nu făcuse altceva decît să declare un „sezon deschis" permanent disputelor religioase dintre evrei şi creştini, dintre calcedonieni şi monofiziţi.

Anastasie din Sinai, un calcedonian instruit, care se numărase printre captivii „romani" din Cipru folosiţi de arabi ca mînă de lucru în ucigătoarele cariere de bitum de la Marea Moartă, a întocmit pentru respectiva categorie de credincioşi un catalog enciclopedic de răspunsuri pentru fiecare tip de controversă religioasă şi o serie de *Povestiri pentru întărirea credinţei*. Anastasie îi cunoştea prea bine pe musulmani; nu-i era străină credinţa lor că faţa unui om sortit să-şi găsească sfîrşitul luptînd în războiul sfînt purta pecetea inconfundabilă a „martiriului" său iminent. Ştia de asemenea că unii creştini deveniseră musulmani şi că mulţi alţii nu vedeau în Islam decît o versiune inofensivă a propriei religii. Scrierile sale se doreau un semnal de alarmă adresat acestora. Creştini plini de credinţă din Ierusalim, spunea el, auziseră cu urechile lor ţipetele demonilor în vreme ce se trudeau noaptea să îndepărteze ruinele Templului de pe Munte: îi ajutau pe „aliaţii lor, sarazinii" să pregătească terenul pentru blasfemia supremă a „Cupolei Stîncii" lui Abd al-Malik. Doi corăbieri creştini fuseseră chiar la Mecca. Noaptea,

ei au văzut o creatură hidoasă ieşind din pămînt ca să înfulece hulpav carnea cămilelor şi caprelor sacrificate ca ofrandă lîngă Kaaba. Se dovedea astfel, susţine Anastasie, că jertfele din Kaaba nu erau „jertfa adevărată" instituită de Avraam. Sacrificiile musulmane erau ritualuri morbide care nu se puteau înălţa pînă în ceruri pentru a îi face pe plac Domnului[9].

Sirienii şi egiptenii Bisericii monofizite „Iacobite" nu erau mari admiratori ai nomazilor arabi; ei au ajuns însă la concluzii mai puţin tranşante decît cele ale umiliţilor calcedonieni. Dumnezeu „încuviinţase" cuceririle arabe. Ele erau răsplata cuvenită împăraţilor romani din Răsărit pentru persecutarea adevăratei Biserici – monofizite:

> Cînd El a văzut mărimea păcatelor romanilor s-a mîniat peste poate... I-a sculat pe fiii lui Ismael şi i-a mînat departe de ţara lor din Sud ... Însă doar încheind o învoială cu ei am fost izbăviţi. Nu e puţin lucru să fii slobozit de sub împărăţia tiranică a romanilor[10].

Pentru a-şi justifica pretenţia că reprezintă adevărata Biserică, monofiziţii au devenit cronicarii Orientului Apropiat. Istoriografii monofiziţi ai Bisericii au revenit constant asupra deciziilor fatidice ale Conciliului din Calcedon, „Marea Păcăleală", şi la persecuţiile îndurate de susţinătorii credinţei adevărate din partea împăraţilor Romei Răsăritene în cursul secolelor al V-lea şi al VI-lea. Pe la anul 760, calcedonienii şi monofiziţii i-au înmînat guvernatorului musulman al Alexandriei petiţii concurente:

> Calcedonienii i-au trimis un răvaş lung de [numai] cîteva şchioape ... iar cînd l-a citit, a rîs şi a clătinat din cap.

Pe de altă parte, monofiziţii cunoşteau îndeaproape istoria romană recentă. Ei au înfăţişat în amănunt, din surse contemporane, consecinţele dezastruoase ale Conciliului din Calcedon în Alexandria – persecuţii, linşări, masacre punitive:

> Cînd judecătorul a auzit toate acestea, el şi-a împreunat mîinile, zicîndu-le celor din preajmă: „O, ce faptă tiranică s-a săvîrşit!".[11]

Pentru contemporanii din Orientul Mijlociu ai tînărului Carol cel Mare, evenimentele din jurul anului 450 – petrecute în Imperiul Roman de Răsărit devenit între timp o prezenţă îndepărtată – făceau încă parte din istoria contemporană.

Astfel se explică tenacitatea cu care era cultivat trecutul, mai cu seamă de către iacobiţii de limbă siriacă din nordul Siriei. Din Antiohia

şi pînă în China, siriaca rămăsese una din marile limbi de cultură de pe cuprinsul Asiei medievale. Iar timpul a încremenit împreună cu siriaca. Schimbări majore în producţia de carte din Occident şi Constantinopol au condus la adoptarea unei noi scrieri, mai compacte, cunoscută sub denumirea de „minusculă". Drept consecinţă, începînd cu secolul al IX-lea, scrierea curgătoare a manuscriselor greceşti şi latine de dinainte a devenit aproape ilizibilă pentru clericii de rînd. Cărţile care nu au fost transcrise la vremea respectivă în scrierea „minusculă" puteau fi socotite virtual pierdute pentru generaţiile ulterioare. Dimpotrivă, în bibliotecile monahale bine dotate din Siria şi nordul Irakului nu s-a creat o prăpastie de o asemenea profunzime între prezent şi trecut. Orice vorbitor de siriacă cu ştiinţă de carte, din secolul al IX-lea, era capabil să citească un manuscris redactat în epoca lui Iustinian.

Marile *Istorii* ale Bisericii monofizite, compilate din scriitori precedîndu-i pe Mihail Sirianul (1166-1199) şi pe Grigore Abu al-Faraj, cunoscut şi ca Barhebraeus (m. 1286) reconstituie fără lacune trecutul pînă în secolul al V-lea d.Cr. Lectura lor revelează un ecou inconfundabil al universului Antichităţii tîrzii în mintea contemporanilor lui Richard Inimă de Leu, ai lui Ludovic cel Sfînt şi Marco Polo. Legile mongole ale lui Genghis-khan, scria Barhebraeus, prezintă trăsături gnomice: îi amintesc de *Gnomai* lui Grigore de Nazianz. Cît despre credinţa şamanistă în călătoria sufletului – spunea învăţatul sirian, avînd în spate peste o mie de ani de continuitate culturală neîntreruptă – ea se regăseşte de bună seamă în scrierile lui Aflatun (Platon) cînd acesta abordează teoria metempsihozei[12]!

Pentru nestorienii fostelor posesiuni persane, conducătorii musulmani reprezentau, în cel mai fericit caz, o ameliorare văditată comparativ cu protecţia capricioasă a păgînului „rege al regilor". Nestorienii Irakului au întîmpinat cu braţele deschise edificarea unui imperiu puternic, declarat monoteist:

> Înainte de a-i înălţa, [Dumnezeu] îi învăţase din vreme să-i cinstească pe creştini... Cum ar fi putut altfel oameni despuiaţi, călărind fără platoşă şi scut, să... îi îngenuncheze pe mîndrii persani?[13].

Ierarhia nestoriană a beneficiat de pe urma unui imperiu ale cărui orizonturi erau mai largi chiar decît cele ale Sasanizilor. Pe la anul 780, pe cînd Harun al-Raşid iniţia ultima expediţie importantă în Anatolia romană, iar armatele lui Carol cel Mare duceau ultimele campanii sîngeroase în pădurile Saxoniei păgîne, episcopii nestorieni îşi făceau datoria la marginea lumii, în regiuni

lipsite pînă şi de arabi sau evrei, care mărturisesc un singur Dumnezeu, Creatorul Cerului şi al Pămîntului[14].

Ei au doborît arborii sacri ai triburilor de munte păgîne din masivul caspic şi au resuscitat misiunea creştină în Hsian-Fu. Timotei I (780-823), *katholikos* nestorian al „Bisericii Răsăritului", a profitat din plin de noua situaţie. A reamintit unui episcop, ce solicitase o pensie care să-i asigure o retragere confortabilă în Bagdad, că fraţi călugări nestorieni băteau drumurile spre India şi China fără alte bunuri decît toiagul şi desaga lor. Avea chiar în vedere un nou episcopat pentru „popoarele din Tibet"[15].

În curînd, grupurile creştine conflictuale aveau să-şi găsească un numitor comun în entuziasmul pentru graiul neobişnuit al arabilor. Araba, limba „celor cu vorba limpede" era o limbă semită înrudită cu siriaca, dar de o bogăţie şi precizie copleşitoare, la fel de incisivă şi flexibilă precum „lama unei florete". A devenit limba Orientului Apropiat şi în ea se credea că puteau fi exprimate toate gîndurile, acţiunile şi sentimentele umane – de la dragoste, război şi vînătoarea în deşert pînă la cele mai elevate abstracţii metafizice. Pînă în jurul anului 800 d.Cr., nu Islamul ca atare, ci atracţia unei întregi culturi profane exprimate în arabă ameninţa să-i rupă pe creştinii Imperiului islamic de propriul trecut. După cum consemna un episcop creştin din Cordoba:

> Mulţi dintre fraţii mei creştini citesc versuri şi basme ale arabilor, dar nu ca să îi combată, ci ca să se poată exprima în arabă cît mai curat şi mai graţios... Vai! Toţi creştinii înzestraţi cunosc doar limba şi literatura arabilor... Se exprimă... cu mai multă frumuseţe şi mai multă măiestrie decît arabii înşişi[16].

Dacă dorea să-şi păstreze controlul asupra laicilor, clerul trebuia să le urmeze exemplul. Să menţionăm un singur caz: calcedonianul Teodor abu Qurra (circa 740-circa 825) şi-a scris cea mai mare parte a lucrărilor în arabă, urmărind îndeaproape disputele teologice musulmane. Astfel, cînd el s-a pronunţat pentru adorarea icoanelor, în centrul interesului său se găseau pasaje din Coran şi afirmaţii atribuite lui Mohamed. Controversele similare ce agitau Constantinopolul în aceeaşi perioadă nu l-au preocupat cîtuşi de puţin. Creştinătatea arabofonă îşi orienta vocabularul şi programul teologic din ce în ce mai mult după Islam, şi nu după centrele creştine din Apus.

Mutarea centrului Imperiului islamic din Damasc la Bagdad, întemeiat în anul 762, a marcat triumful deplin al arabei în creştinătatea răsăriteană.

Bagdad se învecina cu ruinele impunătoare ale Ctesifonului sasanid. Funcţionarii şi medicii nestorieni erau la fel de prezenţi la curtea lui Harun al-Raşid (788-809) şi a succesorilor săi cum fuseseră cu două veacuri în urmă sub domnia lui Chosroe al II-lea Parviz. Restricţiile legale impuse „Popoarelor Cărţii" se aplicau cu multă largheţe păturii largi de tehnocraţi non-musulmani:

> Creştinii posedă acum şei de preţ şi armăsari de rasă. Au haite de ogari şi joacă polo, se îmbracă în mătăsuri scumpe şi-şi plăsmuiesc patronimice [tipic arabe][17].

În calitate de doctori, astrologi, în fapt ca nişte adevărate fîntîni arteziene umane, asemenea personaje se dovedeau indispensabile noii clase conducătoare musulmane. Doar creştinii instruiţi, care-şi păstraseră competenţa de a folosi siriaca şi care întreţineau contacte sporadice cu alţi creştini de limbă greacă, puteau exploata vastul rezervor subteran de cunoştinţe medicale, ştiinţifice şi filozofice care se acumulase treptat în bisericile siriace aflate acum sub jurisdicţia Imperiului islamic. Oameni a căror cultură îşi avea originea în zilele înfiinţării şcolii din Nisibe au devenit sursa culturii greceşti pentru elitele Bagdadului.

Doctorul nestorian al curţii, Hunayn ibn Işaq (m. 873) era un traducător meticulos. El obişnuia să compare vechi traduceri în siriacă (realizate în vremea lui Iustinian) cu textele greceşti accesibile în Bagdad prin intermediul misiunilor diplomatice din Constantinopol. Ca rezultat, au ajuns să circule în arabă mai multe lucrări ale lui Galen decît s-au găsit vreodată în lumea greacă a Romei Răsăritene – fără a mai menţiona traducerile din Euclid, Ptolemeu şi mare parte din tradiţia logică şi metafizică a filozofiei din perioada clasică.

Pentru traducătorii creştini, cît şi pentru cititorii lor musulmani, subiectele respective aveau o tentă liniştitor neutră. Încă din secolul al V-lea, creştinii sirieni înclinaseră să acorde prioritate unei culturi filozofice şi tehnocratice, imună la divergenţele confesionale. Acum, la curtea musulmană din Bagdad, o înţelepciune „greacă" perenă era asamblată cu răbdare în arabă, bucată cu bucată, asemenea procesului de reconstituire a unui mare dinozaur – o impresionantă creatură antediluviană, neafectată de confruntările religioase înverşunate ale prezentului. Evrei, creştini şi musulmani se puteau întîlni nestingheriţi ca filozofi, *falasifa*, uniţi de regulile independente de judecăţi de valoare ale lui *kalam*, argumentul logic, şi nu în chip de monoteişti, pentru a „negocia... ca fraţi bunurile comune moştenite de la un unic părinte"[18].

Evenimentele de mai sus se petreceau în inima unei lumi străvechi – în Damasc, Edessa şi Bagdad – la mare depărtare de extremitatea nord-vestică a Eurasiei care începuse să-şi spună, cu o sporită încredere de sine, „Europa". Pentru observatorii musulmani, singura regiune creştină cu adevărat importantă era Roma Răsăriteană, *Rum.* Constantinopolul reprezenta capitala ultimului imperiu trufaş care se opunea chemării Profetului ; iar inima Imperiului urma să constituie veacuri de-a rîndul ţelul armatelor musulmane, pînă la căderea finală în faţa turcilor otomani din anul 1453. Dimpotrivă, Occidentul era pentru musulmani o noţiune ceţoasă, privit de ei cu aceiaşi ochi cu care fusese privit de populaţiile civilizate anterioare ale Orientului Apropiat, de greci şi de sirieni : un ţinut vast, nedefinit, locuit de popoare grosolane şi războinice, situat la periferia grandioasei „schimbări a împărăţiilor" ce se petrecuse în străvechiul leagăn al civilizaţiei[19].

Imperiul Roman de Răsărit, ale cărui teritorii flancau ţărmurile de est şi de sud ale Mediteranei, din Damasc pînă în Cartagina şi strîmtoarea Gibraltar, a fost singurul stat creştin care a experimentat primul impact nimicitor al înaintării arabe. Pentru ţările creştine din Nord, aceste mari evenimente nu erau decît chestiuni îndepărtate, care nu păreau să le neliniştească prea mult. Pe la 680, Arculf, un episcop franc, a purces spre Ţara Sfîntă. A călătorit, aparent fără necazuri, printr-o ţară foarte diferită de Gallia sa natală. Nu se vedea nici un car ; toate poverile erau cărate doar de cămile. Locurile Sfinte erau aşa cum fuseseră dintotdeauna. Marea biserică a Înălţării de pe Muntele Măslinilor scînteia în continuare ca un far deasupra Ierusalimului :

> sub neînchipuita şi mirifica strălucire [a luminilor], ce se revarsă din belşug prin ochiurile ferestrelor, întregul Munte al Măslinilor pare cuprins de flăcări şi tot oraşul, aşezat în valea din preajmă, pare inundat de lumină.

Arculf a consemnat totuşi că „necredincioşii sarazini" şi-au ridicat o „biserică" în Damasc. Dar nimic mai mult. El s-a reîntors netulburat la Constantinopol pentru a-l vedea pe „împăratul lumii" – în chip potrivit numit Constantin al IV-lea – aplecîndu-se să sărute un fragment din Sfînta Cruce, salvat de Heraclius din Ierusalim pe cînd Siria cădea în mîinile arabilor[20].

Chiar şi după cucerirea Spaniei de către arabi, în anul 711, nimeni din Nord nu credea că invadatorii care pătrunseseră în Mediterana Occidentală aveau să se transforme într-o prezenţă permanentă. O doamnă saxonă din sudul Britanniei a fost sfătuită să nu călătorească în Sudul mediteranean. Să mai aştepte

pînă cînd atacurile şi ameninţarea sarazinilor, care s-au arătat în vremea din urmă în ţara romanilor, se vor potoli[21].

În cele din urmă, un grup de saxoni, veniţi ca pelerini creştini, a apucat să ajungă în Siria în anul 724. Vestimentaţia lor ciudată a stîrnit agitaţie. Un demnitar musulman local a anunţat că veniseră cu gînduri bune. Mai văzuse astfel de oameni: „doresc doar să-şi împlinească legea lor religioasă". Ei veneau dinspre

ţărmurile de la miazănoapte, unde apune soarele... şi nu ştim să se mai găsească pămînt dincolo de insulele lor, ci doar apă.

Conducătorul lor, Willibald, s-a întors în Europa – nu înainte de a fi mai întîi arestat de autorităţi pentru încercarea de a scoate ilegal din Palestina un preţios balsam ascuns în toiagul său de pelerinaj! – pentru a deveni, în cele din urmă, episcop în sudul Germaniei[22].

Europa se transformase începînd cu anul 630. Pioşii pelerini saxoni veneau dintr-o regiune creştinată abia cu un secol în urmă. Relatarea lui Arculf despre Locurile Sfinte nu a fost consemnată şi ilustrată cu migală în Gallia, ci în Iona, o mănăstire celtică ruptă de lume pe coasta vestică a Scoţiei. Departe de „schimbarea împărăţiilor" care se va dovedi hotărîtoare pentru istoria ulterioară a Asiei şi Africii, o nouă dimensiune s-a adăugat creştinătăţii apusene. Ne vom întoarce acum la „ţărmurile de la miazănoapte" – la irlandezii şi saxonii din Britannia.

12

Creştinătăţile din Nord: Irlanda şi Britannia saxonă

În aceleaşi decenii ale secolului al VII-lea care au văzut ultimele victorii iar apoi destrămarea dominaţiei Imperiului Roman de Răsărit în Orientul Mijlociu, periferia septentrională a lumii mediteraneene şi-a conturat un nou profil. În zone situate la mare distanţă unele de altele ca Malaia Pereščepina în Ucraina şi Sutton Hoo de pe coasta Mării Nordului în regiunea Suffolk, morminte impresionante dezvăluie bogăţia şi aria contactelor internaţionale de care se bucura noul tip de conducător nordic. Aşezământul funerar din Malaia Pereščepina ar putea fi atribuit unui prinţ bulgar, cu un anumit rol în diplomaţia împăratului Heraclius. Mormîntul conţine în total 20 de kilograme de obiecte din aur provenind din Constantinopol, Balcani, Iran şi Asia Centrală. Deşi mai puţin opulent, Sutton Hoo e la fel de spectaculos prin diversitatea obiectelor şi volumul implicit al forţei de muncă mobilizate pentru realizarea construcţiei tombale. Lucrările de descoperire au scos la iveală o corabie lungă de 26 de metri, arme şi ornamente ce demonstrează existenţa contactelor cu Danemarca şi sudul Suediei, bijuterii confecţionate din 4.000 de granate (pentru asamblarea cărora ar fi fost necesară munca timp de un an a şaptesprezece artizani calificaţi), monede de aur din Francia, linguri şi un mare platou de argint din Constantinopol, emailuri romano-britanice şi mătase aurie din Siria[1].

Grandioasa risipire de bogăţie poate fi întîlnită, un secol mai tîrziu, în cazul somptuosului monument funerar din Tournai al părintelui lui Clovis, Childeric: se cuvine însă menţionată o singură deosebire tulburătoare – scheletele umane recent descoperite în jurul altui gorgan de la Sutton Hoo ne lasă să presupunem că, în acele ocazii, probabil nu erau sacrificaţi doar cai. De cealaltă parte a Mării Nordului, în Danemarca, reflectări îndepărtate ale imageriei triumfale romane, propagată prin monede, s-au manifestat printr-o proliferare subită a talismanelor din aur.

Figura lui Constanţiu al II-lea – moştenitor conştiincios al creştinismului tatălui său Constantin – s-a perpetuat transformată în imaginea unui zeu războinic. Pentru creştini şi păgîni deopotrivă, succesul regalităţii războinice şi relaţia demonstrativă cu zeităţile aducătoare de victorie mergeau mînă în mînă.

Lumea nordică trecea printr-un proces de schimbare. Din Irlanda pînă în sudul Suediei, dinastii energice, înconjurate de grupuri militare mai eficiente, dispunînd de un control sporit asupra resurselor locale şi de contacte substanţiale cu lumea bogată din Sud, începuseră să preschimbe în „regate" societăţi care cunoscuseră prea puţin sau absolut deloc forma statală. Deşi fragile ca pînza de păianjen în comparaţie cu soliditatea postimperială a regatului vizigot sau franc, noile entităţi politice marcau o schimbare decisivă. După anul 560, dinastia O'Neill din nordul Irlandei a reuşit să pună pe picioare în zonă, de o manieră întrucîtva mai convingătoare, un simulacru primitiv de „imperiu": războinici fără scrupule, ei au purtat războaie pentru extinderea sistemului piramidal din ce în ce mai vast, format din regi clientelari care să le furnizeze bunuri şi servicii. În regiunile Britanniei controlate de saxoni s-au conturat hegemonii similare. La fel ca în Irlanda, coordonatele centrului de putere se schimbau frecvent. Ethelbert din Kent (560-616) guverna în Sud, pentru ca mai tîrziu, puterea să se deplaseze spre Nord. Sub Oswald (634-642), Oswy (642-671) şi Egfrith (671-685), Northumbria a ajuns să controleze ţinutul de graniţă traversat de Zidul lui Hadrian, de la marginea masivului muntos al Scoţiei pînă la Humber.

Prestigiul şi legăturile cu trecutul străvechi – indiferent de care trecut era vorba – erau importante pentru aceşti conducători. Stabiliţi în forturile romane de la Marea Nordului, regii din Anglia de Est pretindeau că se trăgeau atît din zeul războinic Wodan, cît şi din „Cezar". În Britannia, saxonii stăpîneau de multă vreme ţărmurile răsăritene. Estuarul Rinului, coasta Neustriei la Canalul Mînecii şi valea Senei, dominată tot mai mult de importante mănăstiri, se găseau la fel de aproape de saxonii Britanniei, pe mare, ca pădurile de nepătruns din interiorul propriei ţări. Potrivit descrişi drept „regi antreprenori", ei şi-au însuşit temeinic lecţia lui Clovis în relaţiile cu rudele şi rivalii mai puţin norocoşi; admirau, chiar dacă de la o distanţă sigură, reuşita deplină întruchipată pe tot cuprinsul Europei Nordice de curtea francă creştină a unui mare suveran ca Dagobert I şi ofereau sclavi cîştigaţi în războaie în schimbul bogăţiilor din Renania francă.

În Irlanda, creştinismul s-a transformat, dintr-o religie a minorităţii, în credinţa exclusivistă a marilor clanuri regale. În anul 558, *feis Temro*,

solemnul act sacral prin care marele rege din Tara (Temair) se unea cu zeiţa ocrotitoare a ţinutului, a fost sărbătorit pentru ultima oară de Dermot mac Cerball. Dermot a fost detronat în anul 561, după bătălia sîngeroasă de la Cúl Drebene. Un membru al dinastiei regale O'Neill, Columba (un alt Colum, precum Columbanus, ce avea să fie curînd cunoscut sub numele de Columcille, „turtureaua Bisericii") a contribuit la această victorie. Aparţinînd clerului, el a fost ulterior acuzat de vărsare de sînge în luptă şi excomunicat. A părăsit Irlanda într-un exil penitenţial la vîrsta de 40 de ani şi s-a stabilit pe insula Iona, în comitatul Mull, în 565, anul morţii lui Iustinian la Constantinopol. Pînă la moartea sa din anul 597 – data sosirii în Kent a misiunii lui Grigore cel Mare –, Columba va crea în nord un imperiu spiritual, asemănător cuprinzătorului regat al clanului său O'Neill. Iona era centrul unei reţele piramidale de mănăstiri, răspîndite din sudul Irlandei pînă în insulele Hebride. După anul 635, călugării din Iona au reinstaurat creştinismul în Northumbria. Lindisfarne, numită pînă în ziua de astăzi „Insula Sfîntă", a devenit Iona saxonilor din Nord. Aflată în strînsă legătură cu două dintre cele mai influente familii hegemone ale Insulelor Britanice – clanul O'Neill din Irlanda şi regii Northumbriei – Iona a ajuns să domine lumea celtică din extremitatea ei nordică. Pentru creştinismul irlandez începea o nouă eră.

Privind retrospectiv, autorii irlandezi şi-au putut explica fără dificultate succesul copleşitor al unui personaj precum Columba. Separată de uscat printr-o fîşie de apă „verde-sticloasă", Iona era echivalentul în termeni celtici al „deşertului" clasic din imaginarul creştinismului timpuriu, reconstituit într-o insulă izolată din largul Atlanticului învolburat. Cu toate acestea, ea se situa în centrul lumii politice a Nordului, la joncţiunea Irlandei cu Britannia septentrională.

După unele surse, Columba ar fi ales Iona deoarece era prima insulă de unde nu se mai puteau zări ţărmurile iubitei sale Irlande. Odată, el a ridicat înduioşat un cocor din Donegal care i se prăbuşise epuizat la picioare: nobila pasăre era surghiunită asemenea lui. În comunitatea monahală din Iona, legile dure ale naturii caracteristice unei societăţi de războinici păreau suspendate miraculos: un cuţit binecuvîntat de Columba nu mai putea vărsa sînge. Cu toate acestea, Columba a rămas sfîntul unei clase războinice:

> iar în ciocnirea cumplită a bătăliei, el a obţinut de la Domnul, prin puterea rugăciunilor, ca unii regi să fie învinşi, iar alţii să fie învingători.

Războinici, chiar „păcătoşi pătaţi de sînge", au scăpat de la moarte sigură în luptă cîntînd imnuri în onoarea lui. Într-un peisaj idilic, mărginit de dealurile Scoţiei, cîmpurile de luptă ale Irlandei au rămas mereu prezente în cugetul lui Columba şi al călugărilor săi:

> Şi-a auzit fraţii... vorbind în preajmă-i despre doi regi... „Copiii mei [zise el] de ce vorbiţi cu atîta nepăsare despre aceşti oameni, de vreme ce amîndoi au pierit de curînd, decapitaţi de duşmanii lor? Zilele acestea... corăbierii din Irlanda vă vor spune acelaşi lucru"[2].

Episoadele de mai sus ne sînt relatate de Adomnán (628-704), descendent al clanului lui Columba şi abate în Iona. La vremea sa, Adomnán a fost cel mai mare politician cleric al lumii nordice şi una dintre puţinele feţe bisericeşti ale Evului Mediu timpuriu cu suficientă autoritate pentru a controla conflictele armate. În anul 697, el a reuşit să convingă cincizeci şi unu de regi şi patruzeci de prelaţi să subscrie la *Cáin Adomnáin*, legea lui Adomnán, o *Lege a Inocenţilor* valabilă pe tot cuprinsul Irlandei, menită să protejeze femeile şi clerul de efectele violenţei intertribale. Legea reprezenta una dintre multele modalităţi prin care imperiul spiritual al lui Columba ajunsese să se insinueze în viaţa politică a unei societăţi întregi[3].

Într-o lume fără oraşe romane, ale căror ziduri fortificate şi populaţii trainic ancorate garantau prestigiul episcopilor, mănăstiri precum Iona constituiau puţinele repere stabile ale unui peisaj aflat într-o perpetuă schimbare. Irlanda nu era văduvită de prezenţa episcopilor şi a clerului, dar acestora le lipsea strălucirea. Ei aparţineau universului modest al micilor triburi, iar prestigiul lor sporea şi se prăbuşea pe măsură ce tribul trecea din stăpînirea unui suveran puternic în cea a altuia. Cu totul altfel se prezenta situaţia mănăstirilor precum Iona în nordul îndepărtat, şi anume Kildare din Leinster şi disputatul scaun „mitropolitan" al Sfîntului Patrick din Armagh. Aceste centre religioase recreau, în formă creştină, marile sanctuare păgîne ce serviseră ca punct de întîlnire a triburilor. La sfîrşitul secolului al VII-lea, impresionante lucrări de amenajare – multe dintre ele înglobînd 100.000 de ore de muncă – s-au desfăşurat în jurul spaţiilor sacre ale mănăstirilor creştine. Numărul călugărilor, novicilor şi argaţilor dintr-o mănăstire creştină importantă era de ordinul sutelor. Într-o regiune cu populaţia disipată, marile mănăstiri substituiau oraşele. În mod paradoxal, memoria sanctuarelor păgîne era cultivată chiar de poezia creştină în limba irlandeză. Gloria lor era acum evocată ca fundal epic pentru înfloritoarele sanctuare pantribale din vremurile creştine:

Mîndra cetate a Tarei s-a stins cu ai ei stăpîni:
Slăvitul Armagh rămîne cu un steag de prea cinstiţi eroi.
Zdrobită fu – mare căderea –
şi fala viteazului Loegaire:
căci numele lui Patrick, strălucitor şi plin de faimă,
e cel ce se înalţă[4].

În condiţiile avîntului hagiografiei irlandeze la sfîrşitul secolului al VII-lea, fiecare centru monahal se străduia să reînvie figura fondatorilor de mult răposaţi. *Viaţa* Sfîntului Brigid din Kildare (m. în 520) a fost scrisă de Cogitosus în jurul anului 650. Ea culmina cu o descriere a altarului din acel moment al sfîntului – o raclă scînteind de aur şi pietre preţioase, înconjurată de candelabre şi comori regale, demne de un episcop merovingian, aşezată într-o splendidă biserică de lemn, în cîmpiile mănoase din Curragh[5]. A urmat la scurt timp, în jurul anilor 680-700, Muirchú cu *Viaţa* lui Patricius scrisă pentru episcopia din Armagh.

Viaţa lui Patricius întocmită de Muirchú ne oferă prilejul de a percepe amploarea prăpastiei imaginare ce se crease, în decurs de două secole, între creştinismul ezitant din zona de graniţă a Imperiului din perioada tîrzie şi noua creştinătate triumfătoare din Irlanda secolului al VII-lea. Pe parcursul redactării lucrării, Muirchú a avut tot timpul la dispoziţie *Confessio* a lui Patricius, dar a preferat să le dea cititorilor ceea ce ei aşteptau de la el – imaginea unui extraordinar lider religios, pe măsura „moştenitorilor" lui Patricius, marii episcopi din Armagh. În *Viaţa* lui Muirchú, Sfîntul Patrick (după cum urmează să-i spunem în continuare, dat fiind că ne-am despărţit de figura mai modestă a lui Patricius din realitatea istorică) va fi pus faţă în faţă cu Loegaire (Leary), marele rege al Tarei,

unde se găsea cea mai puternică cetate a acestui neam, capitala păgînismului.

Într-o confruntare triumfătoare cu regele şi druizii săi, Patrick

a ţintuit cu un ţăruş indestructibil capul idolatriei... Căci credinţa în idoli [susţine Muirchú] a fost alungată o dată cu venirea lui Patrick, iar credinţa catolică a cuprins toate colţurile ţării.

Pînă şi trufaşul Coroticus a fost pedepsit cum se cuvine fiind transformat într-o vulpe sălbatică[6]!

În aceste legende triumfale, avem de-a face cu nimic altceva decît cu creştinarea *ex post facto* a unei societăţi întregi, prin confiscarea culturii ei de către o clasă nouă de experţi religioşi. Societatea irlandeză se

obişnuise de multă vreme să fie strict compartimentată în grupuri închise, deţinînd fiecare un anumit tip de onoare. Călugării şi preoţii au ajuns să formeze o nouă castă distinctă, înlocuindu-i pe druizi, experţii sacerdotali ai vechii religii. Ei împărţeau cu *filid*, „văzătorii" – poeţii – prestigiul suprem de care se bucurau în societatea irlandeză grupurile asociate în mod tradiţional cu harul supranatural al unor abilităţi orale complexe.

Clerul creştin şi-a preluat rolul cu entuziasm. Într-o societate care elaborase grafia ogham mai ales ca instrument de comunicare ezoterică, clerul era familiarizat cu cultura scrisă; chiar mai mult, putea manipula o limbă misterioasă, complet străină. În relatările legendare ale isprăvilor sale se spune că Patrick ar fi adăugat fiecărui botez magia „slovelor". Clerul său înainta prin ţinutul nealfabetizat, fluturînd deasupra capului cărţile deschise „ca nişte săbii albe"[7]. Mănăstirea era un lăcaş al sunetelor necunoscute, de origine divină:

> murmurul veşnic al adunării... mă hrănesc cu marea înţelepciune, cîntarea melodioasă [latină] a credincioşilor[8].

Copierea cuvintelor latine constituia în sine o activitatea miraculoasă. Columba îşi putea da seama, cu o intuiţie divină, cînd, în copia aproape perfectă a Psalmilor, se pierduse o singură literă „i"[9]. Într-o regiune creştină în care cărţile de orice fel erau obiecte rare, mistica transcrierii Scripturilor a lui Casiodor fusese suplimentar dublată de aura magică ce îi înconjura pe aşa-numiţii *áes dána*, „faurii", meseriaşi iscusiţi a căror măiestrie legendară furniza conducătorilor laici podoabele şi bijuteriile potrivite rangului lor. Acoperind marile file din pergament de lux ale Evangheliilor cu mirifice miniaturi, călugării au devenit *áes dána* ai „Marelui Împărat din Ceruri". Ei nu doar copiau textele, ci le transformau în adevărate podoabe de preţ. Cartea de la Kells (numită după locul descoperirii ei) fusese probabil comandată la Iona de către un succesor al lui Adomnán; ea a ajuns să fie adăpostită în altarul Sfîntului Brigid din Kildare, devenind cunoscută sub numele de „Marea Relicvă a lumii apusene". Un călător din secolul al XII-lea, Gerald din Ţara Galilor, şi-a notat impresiile produse de paginile ei:

> Dacă le priveşti cu atenţie... vei putea crede că sînt doar nişte file oarecare... Nu vei vedea nimic subtil acolo unde totul este subtil. Dar dacă-ţi dai osteneala să le priveşti îndeaproape şi să pătrunzi cu privirea tainele măiestriei, vei vedea un rafinament de o asemenea delicateţe şi subtilitate... picturi atît de iscusit îmbinate şi legate între ele, cu o asemenea

prospeţime a culorilor, încît nu vei pregeta să spui că trebuie să fi fost făcute de îngeri, şi nu de mîna omului[10].

Cu vestimentaţia lor deosebită şi capetele lor rase, membrii clerului – şi în special călugării – s-au situat de o anumită parte a societăţii războinice în care familiile din care proveneau rămîneau în continuare angrenate inextricabil. Sunetul clopotelor era în contrast izbitor cu strigătul de luptă terifiant al cetei de războinici[11]. Clericii irlandezi s-au agăţat cu entuziasm de regulile de curăţenie din Vechiul Testament: legile respective trebuiau să le asigure statutul lor de castă sacerdotală „neîntinată".

Astfel izolaţi de societate, călugării au ajuns să reprezinte versiunea sacralizată, pozitivă, a micilor grupuri care formaseră dintotdeauna antiteza violentă a traiului stabil. Bande de tineri celibatari, rămaşi fără moştenire – „fii de regi", exilaţi şi proscrişi – duceau o existenţă sălbatică în păduri şi mlaştini. Hrănindu-se cu carne de cal, însemnaţi cu lugubrele simboluri ale jurămintelor de răzbunare, angajaţi deseori de către cei puternici în chip de „mercenari", aceste grupuri ameninţau din umbră societatea irlandeză ca spectrele cenuşii ale *cú glas*, lupii omniprezenţi – „cîinii suri" ce scăpaseră de sub controlul oamenilor[12].

Totuşi, pentru călugări şi mai ales pentru convertiţii de sînge regal, exilul era o postură onorabilă, chiar dacă una incomodă, dat fiind că presupunea despărţirea de confortul şi protecţia clanului. Columba se stabilise la Iona ca „exilat al Domnului". După cum vom vedea, noţiunea de „exil" a stat la baza numeroaselor misiuni irlandeze şi saxone din Europa continentală. Se prea poate ca răspîndirea creştinismului să fi fost un rezultat al acestor expediţii, dar ea nu reprezintă decît o faţetă a procesului de *peregrinatio*, a pelerinajului perpetuu întreprins în numele lui Dumnezeu în ţări străine. Pentru un om fără familie, toate locurile erau la fel străine, toate tărîmurile la fel de păgîne. Întreaga Europă se întindea la picioarele acestor indivizi pentru simplul motiv că, departe de ţara natală, toate locurile erau în egală măsură vidate de semnificaţie umană, putînd fi astfel umplute de prezenţa copleşitoare, invizibilă a lui Dumnezeu.

Deşi formal o clasă de *outsider*-i a societăţii irlandeze, noua castă de călugări şi clerici se arăta, în realitate, implicată profund în această societate. Legile clientelare şi ale reciprocităţii o legau de lumea laică. Anturajul unui mare abate constituia un mediu de întîlnire pentru mireni şi clerici: sfera vieţii sale private era în asemenea măsură o extensie a mănăstirii, încît cuvîntul din irlandeza veche pentru „familie", *muinter*,

provine din „mănăstire". Arendaşii mănăstirilor se numeau *manaig*, „călugări". Deşi căsătoriţi, ei se purtau ca nişte adevăraţi călugări prin devotamentul fanatic faţă de stăpînul „lor", abatele. În schimbul sprijinului, călugării şi clerul ofereau clienţilor laici darul nepreţuit, deşi imaterial al „Lecturii" – recitarea periodică a Psalmilor şi a Scripturilor[13]. Oficiau Mese pentru sufletele lor şi îi înmormîntau în pămînt „sfînt", lîngă un altar creştin. *Penitenţele* se ocupă îndeaproape cu practicile sexuale ale mirenilor, deoarece laicii căsătoriţi, clienţi ai mănăstirii, necesitau aceeaşi atenţie asiduă în ce priveşte penitenţa şi iertarea ca însişi călugării şi se simţeau îndreptăţiţi să beneficieze de ajutor şi binecuvîntare în existenţa lor cotidiană. Pînă şi austerul Columba a fost ţinut minte pentru miracolul prin care a reuşit să trezească gustul plăcerii trupeşti în sufletul unei femei măritate cu un bărbat urît[14].

Din fiecare mănăstire se propagau modele de dependenţă, ce stabileau între straturile societăţii laice şi noua castă ascetică un raport mai strîns decît ne-am putea aştepta la prima vedere. Numai lupii singuratici, războinicii neîmblînziţi ce sălăşluiau la periferia neguvernabilă a societăţii, erau condamnaţi a fi întotdeauna ocoliţi de atingerea sacrului. Irlandeza veche îi desemna prin termenul de *laicus*, „laic", *láech* şi vedea în ei ipostaza cea mai de jos a „laicului", indivizi incapabili de ispăşire, a căror viaţă în sălbăticie punea în valoare prin contrast chiar şi cea mai inconstantă pietate a unui creştin irlandez obişnuit[15].

Acestea erau condiţiile în care Irlanda s-a putut declara o ţară creştină prin preajma anului 700 d.Cr. În consecinţă, trecutul precreştin s-a perpetuat în prezent cu o dezinvoltură de neconceput pentru Europa continentală. Însăşi limba irlandeză era acum controlată de noi maeştrii ai cuvintelor, iar clerul a salvat prin scris cultura exclusiv orală a ţării lor. Ca texte scrise, legile şi poezia irlandeză precreştină au devenit parte a noii ordini creştine[16].

Marea culegere de legi irlandeze *Senchas Már* – un remarcabil tribut adus creativităţii şi noului sentiment de unitate al unei regiuni creştine – a apărut în jurul anului 720, adresîndu-se oamenilor legii din întregul spaţiu de limbă irlandeză. De la *Codicele Teodosian* din anul 438 în Europa Occidentală nu mai apăruse nimic asemănător în dimensiuni şi complexitate. Considerate un fel de anexe la Vechiul Testament, vechile legi ale Irlandei au fost transplantate în prezentul creştin. Compilatorii creştini susţineau că poeţii şi judecătorii Irlandei precreştine fuseseră inspiraţi de „legea naturii", iar „legea naturii" era prologul hărăzit de divinitate la „legea literii", „binecuvîntata limbă albă" a poruncilor

creştine, după cum Vechiul Testament fusese un prolog la Noul Testament. Astfel, vechile legi irlandeze au cîştigat în importanţă şi prestigiu, fiind impregnate cu aceeaşi semnificaţie a unui trecut venerabil, indisolubil inserat în prezentul creştin, precum legile Vechiului Testament. De bună seamă, Vechiul Testament înfăţişa un trecut ce se arăta familiar în chip liniştitor membrilor unei societăţi războinice tribale. Pe baza precedentelor din Vechiul Testament, chiar şi poligamia – argumenta un punct de vedere juridic – şi-ar putea găsi un loc în Irlanda creştină:

> Căci Poporul Ales al lui Dumnezeu era încurcat într-o mulţime de căsătorii, şi prin urmare nu e mai lesne să o condamni decît să o cinsteşti[17].

În contrast evident cu Irlanda secolului al VII-lea, creştinismul a pătruns în regatele saxone din Britannia (în teritoriile ce vor fi cunoscute în curînd, chiar dacă nu în epocă, sub numele de „Anglia") din exterior, ca parte a unui proces mai amplu, caracterizat de memorabile schimburi de daruri. Între anii 597 şi 700, o clasă ambiţioasă de noi conducători, obişnuiţi să pornească în căutare de produse exotice, a adoptat religia plină de faimă a vecinilor din Irlanda şi de pe continent.

Se prea poate ca în anumite părţi din vestul Britanniei saxonii să fi preluat creştinismul de la principii britanici vecini şi chiar de la propria lor ţărănime romano-britanică pentru care creştinismul rămăsese o religie populară. Dar nu era nici o glorie să primeşti daruri din partea acelor *wealh*, a „celţilor" – ce alcătuiau imaginea *par excellence* a „străinului" dispreţuit şi ostil. Mai degrabă, s-a păstrat în fiecare regat saxon amintirea venirii unor străini impresionanţi (deseori episcopi de dincolo de mare însoţiţi de o suită de călugări), ale căror acţiuni şi succese au depins, mai bine de o generaţie, de imprevizibilele calcule legate de prestigiul regilor saxoni şi al aristocraţiei militare.

Era o situaţie care a creat neînţelegeri şi false speranţe. Astfel, cînd Grigore I şi-a trimis în anul 597 impozanta „misiune" la regele Ethelbert din Kent, probabil că el spera nimic mai puţin decît restabilirea grabnică a vechii ordini creştine din Britannia ultimului secol imperial: episcopi, însoţit fiecare de cîte doisprezece colegi stabiliţi în oraşe mai puţin importante, urmau să revină în centrele administrative romane din Londra şi York. Augustin şi alaiul său de patruzeci de călugări au găsit însă la sosirea în Kent o Britannie foarte diferită. Au dat peste un suveran saxon hotărît să folosească fiecare atu – inclusiv o religie nouă – pentru a-şi păstra hegemonia într-un stil propriu şi distinctiv[18].

Ethelbert ştia cum să îi controleze pe străini astfel ca lumea pe care ei o reprezentau să nu îi submineze prestigiul. El era căsătorit de cincisprezece ani cu Bertha, o prinţesă francă creştină. Regina avea libertatea să îşi practice religia cu un episcop-capelan franc, într-o biserică romano-britanică din Canterbury. Dar francii nu ţineau să îl convertească pe Ethelbert. Nu aveau nevoie de un egal creştin, iar Ethelbert, la rîndul lui, nu avea intenţia să devină „sub-regele" spiritual al unor suverani cu ambiţii de hegemonie la fel de pronunţate ca ale sale. Botezul oficiat de către oamenii Romei era o chestiune cu totul diferită: Ethelbert putea intra în contact cu presupusul centru al latinităţii creştine – aflat la o distanţă liniştitoare – şi, mai mult, putea dobîndi prin intermediul Romei recunoaştere chiar din partea împăratului. Scrisorile lui Grigore către Ethelbert au fost primite cu bunăvoinţă în Kent, fiind ele însoţite de „o mulţime de daruri din cele mai felurite" care indicau intenţia papei de a-i „acorda regelui onorurile temporale". Berthei i s-a spus că evlavia ei era apreciată la Constantinopol, iar lui Ethelbert că ar putea urma exemplul lui Constantin, un monarh care

> convertise statul roman de la falsa credinţă în idoli... împreună cu popoarele de sub stăpînirea sa, [astfel că] faima lui a întrecut-o pe cea a înaintaşilor săi[19].

Totuşi, la sosire, Augustin şi însoţitorii săi au fost supuşi unui fel de „carantină" pe o insulă din largul coastelor. Ethelbert nu dorea să-i întîlnească decît în spaţiu deschis şi refuza să vorbească cu ei într-o încăpere de teamă că presupuşii vrăjitori i-ar putea afecta judecata. Gestul său venea în întîmpinarea temerilor vasalilor mai conservatori. Ethelbert arăta că nu se va lăsa „vrăjit" de religia străinilor în asemenea măsură, încît să renunţe la practicile tradiţionale fără a se consulta mai întîi cu nobilimea regatului. Chiar şi după ce Ethelbert a fost botezat, iar Augustin a primit permisiunea să predice în Kent, comunitatea monahală din Canterbury părea mai curînd reşedinţa izolată a unor străini privilegiaţi – indivizi valoroşi dar potenţiali factori de destabilizare, ţinuţi sub supraveghere în apropierea curţii regale – decît vasta reţea de episcopate „romane" reactivate, plănuită de Grigore[20].

Dar ei nici nu ar fi putut progresa într-un ritm rapid. Apariţia noii religii nu a mai fost însoţită de o dramatică acţiune de demolare a templelor (precum aceea din vremurile eroice ale Sfîntului Martin de Tours şi Teodosiu I). Grigore recomanda într-o scrisoare ca altarele păgîne să fie reinaugurate cu apă sfinţită. Solemnele ospeţe sacrificiale

a căror opulenţă de bucate sfida zeii să răspundă prin fertilitatea recoltei şi a turmelor urmau să fie înlocuite cu praznicele creştine din zilele de sărbătorire a martirilor. Acestea aveau să se desfăşoare în barăci de lemn ridicate în preajma noilor biserici, fără să se renunţe însă la atmosfera de exuberanţă divină. Nu trebuie să credem că faimoasa scrisoare a lui Grigore ar reprezenta un gest de toleranţă. Semnatarul ei a conceput-o din poziţia sa de credincios supus al unui Imperiu Răsăritean caracterizat printr-o nemăsurată încredere de sine. Din Italia pînă în Egiptul Superior se încetăţenise ideea că nici un spaţiu păgîn nu mai putea rămîne nerevendicat: cruci crestate pe uşi, sau chiar construirea unei biserici între vechile temple, vesteau fără echivoc că triumfătoarea credinţă creştină reuşise să le înlocuiască. Totuşi Grigore propunea un tip de abordare care lăsa mult loc pentru flexibilitate:

> este fără îndoială cu neputinţă să stîrpim dintr-o dată totul din minţile lor îndărătnice: aşa cum un om care ţinteşte să urce pe cele mai înalte piscuri înaintează treptat, pas cu pas, şi nu prin salturi[21].

Limba însăşi va ajunge în cele din urmă să oglindească un proces de adaptare impus de condiţiile locale. *Pascha*, denumirea latină a sărbătorii evreieşti de Paşte, *Pesah*, uzuală încă în toate limbile romanice şi preluată fără modificări de irlandeza veche în acea perioadă, a devenit în Anglia şi în toate celelalte ţări de limbi germanice *Easter*, termen derivat direct din *Eostre*, numele zeiţei păgîne după care a fost numită respectiva lună a anului.

În perspectivă, o importanţă mai mare decît soarta templelor a avut-o faptul că Augustin i-a pus lui Ethelbert la dispoziţie un instrument prin care acesta se putea înfăţişa poporului său ca un nou Clovis. Ethelbert a alcătuit „cu ajutorul sfetnicilor săi un cod de legi după modelul roman". Spre deosebire însă de *Legea salică* a lui Clovis, *Legile* lui Ethelbert nu au fost redactate în latină, ci în anglo-saxonă. Amănuntul denotă o putere de adaptare şi o tenacitate în realizarea obiectivelor de-a dreptul remarcabile. În răstimpul unui singur deceniu, cărturari anonimi, romani sau franci, au transformat un dialect germanic într-o limbă literară, pentru a face posibilă apariţia legilor scrise care să le apere Biserica. *Legile* stipulau clar că noii străini se bucurau de protecţia specială a regelui. Ele începeau prin a afirma că furtul „proprietăţilor lui Dumnezeu şi ale Bisericii" atrăgea după sine o despăgubire de douăsprezece ori mai mare. Pînă şi onoarea unui preot creştin a fost declarată – în limba vernaculară chiar! – la fel de preţioasă ca cea a regelui însuşi, ofensa reclamînd o compensaţie de nouă ori mai mare[22].

Ethelbert a rămas totuşi un conducător în stilul propriu omologilor săi saxoni. Creştinismul a trebuit să se adapteze la sinuozităţile unei politici dictate de primatul prestigiului, realizată prin schimbul de daruri şi femei. Pînă la urmă, discipolul din Italia al lui Augustin, Paulinus, a ajuns în York în anul 619, dar însoţind alaiul fiicei lui Ethelbert, Ethelburga, dată în căsătorie lui Edwin, puternicul principe din nordul Britanniei. În ciuda acestui mariaj, Edwin a avut nevoie de nouă ani înainte de a se putea hotărî să treacă la creştinism, iar cînd şi-a dat într-un sfîrşit consimţămîntul, în anul 628, a avut grijă ca evenimentul să se petreacă în circumstanţe demne de poziţia sa regală.

În cadrul unei dezbateri publice între vasalii regelui, s-au schimbat vorbe memorabile, iar sfetnicii săi de încredere au rostit pilde pline de tîlc:

> Iată, rege, cum îmi pare viaţa omului [spuse unul] faţă de zilele ce nu ne sînt cunoscute. Stai şi te veseleşti la masă cu *earldormen*-ii* şi *than*-ii** tăi pe timp de iarnă; focul arde în cămin... iar înăuntru este cald şi bine în vreme ce afară şuieră viscolul încărcat de ploaie şi zăpadă; la un moment dat o rîndunică străbate iute în zbor sala de ospăţ... ţi se perindă fugar prin faţa ochilor, rătăcită din furtuna de afară şi dispărînd apoi pe dată de unde a venit. La fel şi viaţa omului pare să nu dureze decît o clipă: nu avem cum să cunoaştem nici ce va urma şi nici ce a fost mai înainte. Dacă această nouă învăţătură poate să ne spună mai multe, se cuvine să-i dăm ascultare[23].

Această imagine vroiau s-o aibă saxonii despre schimbarea opţiunii lor religioase.

În chip grăitor, marele preot păgîn, căruia pînă atunci îi fusese interzis prin tabu să-l însoţească pe rege la război, a primit un cal de luptă şi o suliţă cu care să-şi profaneze propriul altar. Gestul indica limpede că vechea concepţie asupra sacrului, ce se baza pe o strictă separare rituală între sexe, respectiv între război şi pace, şi care antrena toate clasele în cultul teluric al fertilităţii, putea fi abandonată: bogăţia şi prosperitatea se identificau acum cu calul de luptă şi suliţa, fiind apanajul exclusiv al războinicilor regelui. Într-o anumită ocazie, predicile şi convertirile în masă au continuat fără întrerupere pe durata a treizeci şi şase de zile, la reşedinţa regală aşezată pe un fost templu celtic din Yeavering, unde fuseseră construite din lemn pavilioane

---

* Earldorman – în Anglia anglo-saxonă, consilier al sfatului districtual (n.t.).

** Thane – la anglo-saxoni, nobil împroprietărit de rege în schimbul serviciilor militare (n.t.).

încăpătoare pentru banchete prelungite, aprovizionate cu animale vînate pe dealurile învecinate. Asemenea evenimente s-au întipărit pentru multă vreme în memoria Northumbriei. Un preot în vîrstă i-a destăinuit cronicarului Beda, pe la anul 730, că un bătrîn îi povestise cum

> fusese botezat la amiază de episcopul Paulinus în prezenţa regelui Edwin şi a unei mari mulţimi de oameni... [Paulinus, îşi amintea el] era înalt, uşor adus din spate, cu părul negru, faţa prelungă, un nas subţire şi coroiat... impunător şi înfricoşător totodată[24].

Dar Edwin avea să se stingă după numai cinci ani, iar moartea sa în luptă, în anul 633, a fost urmată de declinul creştinismului în regatul său. Paulinus şi Ethelburga au fugit peste mare, în Kent, fără alte dovezi ale şederii lor în Nord decît un crucifix din aur şi un pocal, rămăşiţe creştine ale „comorii" odinioară celebre a lui Edwin.

Împinse în prim-plan de gazdele lor regale, minusculele grupuri de străini s-au risipit unul după altul o dată cu moartea protectorilor lor. Ethelbert a fost primul, în anul 616. Decis să-şi menţină poziţia prin căsătoria cu a doua soţie a tatălui său, fiul lui Ethelbert a arătat limpede ce credea despre cler (care dezaprobase o astfel de uniune), revenind pentru o vreme la sacrificiile păgîne. În Essex, fiii păgîni ai altui rege, fost vasal al lui Ethelbert, i-au atras atenţia episcopului că religia creştină nu se sustrăgea codurilor saxone referitoare la schimburile de daruri:

> Văzîndu-l pe episcop, care oficia slujba în biserică, împărţind pîinea sfinţită oamenilor, i-au spus:... „De ce ne refuzi pîinea albă pe care obişnuiai să o dai tatălui nostru?... Dacă te împotriveşti să ne faci pe plac într-o chestiune atît de măruntă, va trebui să părăseşti regatul nostru"[25].

Pentru Redwald, regele din Anglia de Est, Cristos era un oaspete distins care însă trebuia să se împace cu compania celorlalţi zei locali:

> În acelaşi templu avea un altar pentru ofranda creştină şi un altul unde aducea jertfe diavolilor[26].

Un urmaş al lui Redwald – un bun creştin care a murit în anul 713 – îşi aminteşte să fi văzut templul cu pricina în copilărie.

Episoadele de mai sus ne oferă o privire unică asupra sistemului de valori autohtone în vigoare de-a lungul hotarelor nordice ale Europei. Creştinismul a ajuns în regatele saxone ca musafir îngăduit şi, mai bine de o generaţie, reprezentanţii lui au fost „monitorizaţi" de regii şi nobilii care ştiau exact ce-şi doreau din partea unei religii străine. Totuşi, relatările ca atare provin dintr-o sursă ce înfăţişează sosirea

creştinismului în Britannia, redactată un secol mai tîrziu pentru a demonstra că asemenea rătăciri aparţineau trecutului. Istoricul în cauză, Beda (cunoscut mai tîrziu drept Beda Venerabilul) provenea dintr-o familie din Northumbria. Născut în anul 672 (sau 673), el a crescut printre călugări. La vîrsta de şapte ani (aşadar, la vîrsta cînd copiii aristocraţiei militare erau de asemenea încredinţaţi unor tutori), părinţii săi l-au dat în grija abatelui din Wearmouth. El a devenit călugăr în mănăstirea-soră din Jarrow. Cele două mănăstiri formau o pereche, fiind întemeiate şi înzestrată cu mare cheltuială de patroni nobili şi regali, începînd cu anul 674. Construite din piatră, „după obiceiul romanilor", ele dominau estuarele rîurilor Tyne şi Wear, fiind orientate către mare după modelul gorganelor regale de la Sutton Hoo. Întocmai ca acolo, ele celebrau puterea conducătorilor care-şi putea permite să investească bogăţii fără limite într-o instituţie intim asociată cultului morţilor.

Beda şi-a scris *Istoria ecleziastică a popoarelor din Anglia* la vîrsta senectuţii, în 731. Ea avea să apară la jumătate de secol după momentul de mare înflorire a hagiografiei irlandeze şi la un deceniu după *Senchas Már*, dorindu-se totodată o declaraţie de triumf *ex post facto*. Asemenea Irlandei, Britannia saxonă putea fi proclamată o ţară creştină.

Dar în vreme ce irlandezii considerau unitatea legilor şi a limbii lor ca un lucru de la sine înţeles, Beda a făcut vizibile eforturi să prezinte Britannia ca un întreg, călcînd pe urmele lui Gildas, a cărui scriere nu-i era străină. El a atribuit regatelor saxone un rol providenţial în destinul insulei. Nu mai erau doar pedeapsa britonilor încărcaţi de păcate, cum îi văzuse Gildas, ci un popor nou, unit dacă nu prin altceva, atunci măcar prin apartenenţa comună la creştinismul catolic. Beda a fost primul autor care a tratat grupurile disparate de coloniţti ca unic *gens Anglorum*, „poporul englezilor". Abordarea sa se explică parţial prin faptul că Grigore cel Mare, mai puţin informat, folosise acelaşi termen generic. Dar în accepţiunea lui Beda, termenul îşi propune în principal să prezinte numitul *gens Anglorum* ca popor de sine stătător, proaspăt stabilit în propria sa Ţară a Făgăduinţei, insula Britanniei, şi care răspundea colectiv de păcatele sale înaintea lui Dumnezeu, exact ca poporul lui Israel de odinioară.

Precum în vechiul Israel, şi pentru *angli* comportamentul regilor era cel care înclina invariabil balanţa bunăvoinţei lui Dumnezeu faţă de marea masă a poporului. Într-un climat marcat de păcatele supreme – sincretism făţiş şi apostazie recurentă –, era mai simplu, la fel ca în

Israel, să fie învinovăţit suveranul, decît să fie limpezite ezitările complicate ale întregii populaţii. Prin acelaşi mecanism, clipele de pace şi glorie trăite de *angli* sub domnia marilor regi puteau fi atribuite receptivităţii lor faţă de cuvîntul episcopilor creştini, dintre care mulţi erau prezentaţi de Beda ca demni urmaşi ai profeţilor ebraici – personaje expresive, ale căror intervenţii în viaţa de zi cu zi a societăţii războinice erau la fel de incisive şi, din fericire, la fel de sporadice ca cele ale unui Samuel sau Ilie.

Beda şi-a închinat *Istoria ecleziastică* memoriei unui rege – unui erudit, a cărui evlavie i-a adus la scurtă vreme exilul – dorind să se asigure că amintirea regilor destoinici va fi ţinută minte chiar şi în cele mai spectaculoase ipostaze ale decăderii lor. Spre deosebire de descrierea îngăduitoare, dar lucidă făcută lui Clovis de către Grigore de Tours, o sacralitate primitivă – produsul legendelor locale perpetuate cu îndîrjire – învăluie figura regelui Oswald din Northumbria. Oswald a fost succesorul lui Edwin şi fusese botezat în Iona. Chiar şi muşchiul de pe crucea de lemn din locul în care Oswald repurtase prima sa victorie importantă, în 634, continua să-i tămăduiască pe credincioşi pînă în zilele lui Beda. Creaţie a creştinismului de la Iona, unde abaţii de spiţă regească ştiau cum să asimileze în comportamentul propriu valorile societăţii războinice, Oswald avea ştiinţa regală de a reinterpreta codurile cetei războinice cu prilejul marilor sărbători creştine. El a arătat cum „argintul ciopîrţit" putea fi folosit în chip neaşteptat:

> se povesteşte că odată, în ziua de Paşte, pe cînd cina cu episcopul Aidan, în faţa lui a fost pusă o tipsie din argint... Abia îşi împreunaseră mîinile pentru rugăciune, cînd în odaie a intrat un slujitor al regelui... zicînd că la poartă s-a strîns o mare mulţime de săraci din toată ţara ce aşteptau milostenii din partea regelui. El a dat poruncă... ca tipsia să fie de îndată tăiată în bucăţele care să fie împărţite săracilor. Episcopul, care şedea alături... i-a prins mîna dreaptă şi a spus „Fie ca această mînă să nu putrezească în veci"[27].

Pe cît se pare, mîna binecuvîntată a lui Oswald a fost tăiată după ce a murit în luptă în anul 642 şi păstrată în capela fortului regal din Bamburgh, înălţat la Marea Nordului, în apropiere de Lindisfarne. Pămîntul unde a pierit Oswald şi chiar lemnul parului în care duşmanii i-au înfipt capul aveau darul să înfăptuiască miracole. Ultimul său strigăt de luptă – o rugă pentru sufletele vasalilor săi sortiţi morţii – a rămas în legendă. În acelaşi deceniu în care armatele musulmane, la rîndul lor înţesate de luptători ce se considerau potenţiali martiri, au năvălit în Siria şi Irak, Oswald a ajuns primul rege războinic din Europa

care, prin simplul fapt că murise violent în luptă, părea că-şi adjudecase puteri supranaturale asociate îndeobşte martirului sau ascetului[28].

Oswald aparţinea totuşi unei epoci eroice îndepărtate, pe care Beda înclina să o idealizeze, pentru a critica vremurile sale mai liniştite. Oswald era un subiect numai bun de exploatat. Dar evenimentele cu adevărat importante ale perioadei cuprinse între anii 640 şi 700 nu au fost surprinse cu aceeaşi uşurinţă. În această perioadă, s-a produs o mutaţie substanţială şi ireversibilă. O dată probată noua religie, regii şi aristocraţii Britanniei saxone au început să se remarce ca donatori de o generozitate eroică. Regatele lor se caracterizau prin prosperitatea fără scrupule, proprie unei societăţi de graniţă. O aristocraţie războinică relativ restrînsă şi liderii ei regali dobîndeau constant acces la noi surse de venit prin cuceriri şi tribut în dauna britanicilor, prin organizarea mai strictă a considerabilelor resurse ale economiei agrare de tip roman şi printr-un înfloritor negoţ cu sclavi, sumbrul „companion" al războaielor din Evul Mediu timpuriu. Noua bogăţie era „mîntuită" şi consacrată definitiv prin donaţiile somptuoase aduse unei forme de creştinism predominant monahale, în care mănăstirile Jarrow şi Wearmouth ale lui Beda nu erau decît impresionante mostre printre multe altele.

Încet, dar sigur, Britannia saxonă a ajuns să se asemene nordului Franciei, prezentat de noi în deceniile ce au urmat impactului lui Columbanus. Era o lume bogată, în care regii şi curtenii lor căutau să îşi răscumpere păcatele şi să îşi asigure pe viitor renumele familiei. Pe scurt, Britannia, Francia şi părţi ale Irlandei evoluau în epocă într-un ritm sincron. Fiecare regiune etala o aristocraţie locală, decisă să transpună în ţinutul de baştină, fie prin călugări sau doar în calitate de patroni, microcosmosurile însufleţite ale ordinii creştine odinioară străine. În continuare ne vom îndrepta atenţia asupra remarcabilului proces de transfer, pentru a înţelege ce unea noile creştinătăţi ale Nordului de alte regiuni şi cît de mult se deosebeau de vechiul creştinism mediteranean la care se raportau cu asemenea entuziasm în această perioadă.

13

Micro-Creştinătăţile

În lumea semialfabetizată a Nordului, prezenţa cărţilor a trezit printre puţinii privilegiaţi care aveau de-a face cu ele un sentiment acut de grabă. La Melrose, în sudul Scoţiei, bătrînul stareţ Boisil l-a chemat pe Sfîntul Cuthbert pe cînd acesta era tînăr:

„Te previn să nu pierzi prilejul să înveţi de la mine, căci mi se apropie sfîrşitul. Pînă săptămîna următoare puterile mă vor părăsi cu totul."

„Spune-mi atunci care carte crezi că mi se potriveşte cel mai bine. Una care poate fi dovedită într-o săptămînă."

„Evanghelia Sfîntului Ioan... Am un tratat în şapte părţi. Cu ajutorul Domnului, putem citi cîte una pe zi, pe care s-o desluşim, dacă te învoieşti"[1].

În anul 735, pe patul de moarte, Beda a fost stăpînit de aceeaşi febrilitate. Unele texte rămăseseră încă neterminate:

„Nu pot să-mi las copiii să înveţe ceea ce nu e adevărat [a spus el]... Ia pana şi ascute-o, iar apoi scrie iute." Pe urmă Wilberht [discipolul său] a zis: „Mai este încă un rînd...".

La care el i-a răspuns: „Scrie-l! Iată, acum e scris. Bine". Iar apoi [folosind cuvintele lui Cristos]: „Săvîrşitu-s-a"[2].

Abia atunci s-a lăsat Beda în scaunul său aşteptîndu-şi moartea. Un om care a murit cu versuri creştine anglo-saxone pe buze, Beda scrisese peste patruzeci de cărţi într-o latină fără cusur.

În spatele operei lui Beda se găseau două generaţii marcate de transferuri considerabile de bunuri din Gallia şi Roma în Northumbria. Benedict Biscop (628-690), un nobil călugărit din Northumbria, a întemeiat Wearmouth şi Jarrow. Începînd cu anul 653, Biscop a întreprins şase călătorii la Roma. Pînă şi numele său, „Benedict", era unul de import, semnalînd admiraţia pentru Sfîntul Benedict, autorul *Regulei*. O întreagă bibliotecă, acumulată de acest potentat nordic pe măsură ce a colindat Italia creştină, a poposit la Tyneside – însoţită de un cantor

care să predea tehnica de cînt folosită în Biserica Sfîntului Petru din Roma, relicve, icoane, mătăsuri brodate (doar ele valorînd cît trei mari proprietăţi), meşteri sticlari din Gallia şi

zidari care să-i înalţe o biserică după obiceiul roman îndrăgit de el[3].

Sprijinite în plus prin daruri regale consistente, cele două mănăstiri adăposteau 600 de călugări, beneficiind de serviciile cîtorva mii de locuitori ai domeniilor aferente. Beda avea acces la peste 300 de cărţi, dintre care unele veneau chiar de la Vivarium-ul lui Casiodor. Era cea mai mare bibliotecă la nord de Alpi din acea perioadă.

Exoticele îndeletniciri „romane" se puteau dovedi o activitate aproape la fel de împovărătoare pentru resursele locale ca fostele garnizoane romane din regiunea de graniţă de odinioară. O ediţie completă a scrierilor lui Grigore cel Mare presupunea crearea, prin copiere atentă, a unui corpus de unsprezece volume, cu 2.100 file de pergament, care cîntăreau aproximativ 50 de kilograme (ediţia-standard modernă cîntăreşte doar 3 kg!). Pentru o Biblie de mari dimensiuni erau necesare pieile a mai mult de 500 de vite. Totuşi, practica schimburilor de daruri ce unea cele mai îndepărtate colţuri creştine ale Europei făcea indispensabilă producţia unor asemenea comori portabile. *Codex Amiatinus* (numit după Monte Amiata, locul unde a poposit în cele din urmă, expus în prezent în Biblioteca Laurenziana din Florenţa) a fost realizat la Wearmouth şi era una dintre cele trei mari copii complete ale Bibliei, copiate după un original din Italia. În anul 716, abatele din Wearmouth, Ceolfrith, a purces către Roma însoţit de nu mai puţin de optzeci de călugări, cu intenţia să depună marele *codex* pe mormîntul Sfîntului Petru. O copie perfectă a Bibliei în ediţia latină „corectă" a Sfîntului Ieronim şi cîntărind peste 35 de kilograme, el trebuia să fie un uluitor şi potrivit dar de mulţumire închinat Sfîntului Petru, protectorul mănăstirii Wearmouth, din partea unui „abate de la marginea lumii". Ceolfrith a murit pe drum. *Codex Amiatinus* a ajuns în cele din urmă în Italia, unde a şi rămas. Era o copie într-atît de fără greşeală încît a fost considerată vreme îndelungată o Biblie realizată în Italia într-o epocă anterioară, şi nu creaţia unei mănăstiri din Northumbria secolului al VII-lea.

Substanţialul import de cărţi din regiunea Mediteranei în Insulele Britanice era simptomul unui proces mai vast. Pînă în secolul al VII-lea, declinul reţelelor comerciale din bazinul Mediteranei şi adîncirea graniţelor politice şi confesionale în Orientul Mijlociu au condus, în ciuda

voiajelor entuziaste ale cîtorva călători remarcabili, la regionalizarea accentuată a Bisericilor creştine. Creştinismul se transformase într-un mozaic de „micro-creştinătăţi" adiacente, dar distincte. O dată disipată atmosfera „ecumenică", susţinută de contactele interregionale regulate, în care plutiseră pînă atunci inconştient, fiecare regiune creştină a intrat într-o regresie autarhică, nutrindu-se cu iluzia că deţinea – fie şi într-o formă redusă – esenţa întregii culturi creştine. Tributari cel mai adesea unei ignoranţe surprinzătoare în privinţa vecinilor lor sau tratîndu-i cu o neîncredere funciară, liderii fiecărei „micro-creştinătăţi" se cramponau cu înverşunare de elementele ce păreau să constituie reflexia atotcuprinzătorului macrocosmos imaginar al unei religii creştine universale în microcosmosul ţinutului propriu.

Într-o astfel de atmosferă, lucrările „enciclopedice", care sistematizau ansamblul cunoaşterii, nu erau văzute de contemporani ca fiind sintezele lipsite de originalitate ale unui trecut glorios (cum înclină să le considere cercetătorii moderni). Dimpotrivă, se bucurau de mare trecere. Erau „capsulele energizante" care ofereau contemporanilor certitudinea că valoarea nutritivă a adevărului creştin, răspîndit odinioară din abundenţă în nenumărate cărţi, le stătea în continuare la dispoziţie pentru a fi „activată" în misiunea imperativă, profund existenţială, de edificare a unei creştinătăţii locale.

Fenomenul se manifesta din Irlanda pînă în Persia. În preajma anului 600, scrierile lui Teodor de Mopsuestia erau deja prezentate de către dascălii nestorieni din Nisibe ca sumă a cunoaşterii umane. Teodor adunase „membrele risipite" ale înţelepciunii, plăsmuind din ele „o unică şi desăvîrşită statuie"[4]. Omniscienţa atribuită unui mare învăţător garanta integritatea culturală a Bisericii nestoriene din Persia. Cu multă vreme înainte, Teodor fusese elogiat de către discipolii săi – pe bună dreptate – ca „exeget de talie mondială". Dar şi independenţa plină de mîndrie a profesorilor lui Columbanus din îndepărtatul Bangor se baza pe pretenţii similare: unul dintre ei, Mo-Chuoróc maccu Neth Sémon (o figură prea puţin cunoscută!) fusese la rîndul său portretizat de către admiratori drept „doctorul întregii lumi"[5].

În anul 636, au apărut *Etimologiile* episcopului Isidor de Sevilla (circa 560-636), publicate de discipolii săi. Un compendiu universal de cunoştinţe din cele mai diverse domenii, în douăzeci de volume, sub forma unor intrări distincte asupra „originii" – prin urmare a semnificaţiei – termenilor importanţi utilizaţi în cărţile păgîne şi creştine accesibile lui Isidor, *Etimologiile* promiteau să familiarizeze cititorul cu toate aspectele

cunoaşterii de care dispuseseră generaţiile trecute de latini eruditi. Acest adevărat *tour de force* al lui Isidor îndreptăţea speranţele unei întregi elite locale. El îi oferea tot ce îşi putea dori să afle, permiţîndu-i

> să vadă, în persoana lui, întregul *tableau** al înţelepciunii antice... După ce Spania suferise atîtea lovituri, Dumnezeu l-a ridicat ca să refacă lucrătura monumentală a anticilor, de teamă ca nu cumva prin pierderea treptată a memoriei, să alunecăm înapoi în rînduielile rustice[6].

În 665, cărturarul armean Anania din Şirac susţinea că prin al său *K'nnikon* readusese în

> această ţară, moştenire a Sfîntului Grigor, tărîm iubitor de Dumnezeu,

un compendiu complet de cosmologie şi datare cronologică. De acum încolo, armenii se puteau descurca şi fără greci[7].

Toate aceste demersuri se distingeau printr-o pronunţată tentă concurenţială. În Mediterana Occidentală, regii vizigoţi ai Spaniei şi consilierii lor episcopali – printre care Isidor era unul dintre cei mai entuziaşti – au avansat propria lor versiune a „adevăratei" comunităţi creştine, într-o competiţie cu „împărăţia grecilor" slab disimulată. Aveau toate motivele să fie tensionaţi. Monarhia vizigotă era bazată pe principiul electivităţii şi predispusă la război civil. Iustinian profitase de această slăbiciune pentru a invada sudul Spaniei. Chiar şi după retragerea garnizoanelor „imperiale" de pe coasta de sud a Spaniei pe la anul 620, Imperiul de Răsărit rămăsese o prezenţă ameninţătoare în Cartagina, Sicilia şi Roma, iar navele Romei de Răsărit se puteau reîntoarce oricînd.

Stabilind o alianţă trainică cu episcopii catolici datorită convertirii de la arianism în 589, regii vizigoţi ai Spaniei au reuşit să menţină, vreme de mai mult de un secol, unitatea celei mai mari entităţi politice din Europa veacului al VII-lea. Era o realizare remarcabilă, susţinută în parte de intermitente promulgări de solemne acte legislative. Asemenea codicelor imperiale ale Romei Răsăritene, legislaţia regală acoperea toate subiectele şi pretindea să aibă soluţii la orice problemă, pornind uneori de la ordinul trufaş de botezare forţată a evreilor din regat pînă la enumerarea despăgubirilor cuvenite sătenilor accidentaţi de taurii din zonă.

Întregul episcopat catolic al regatului vizigot a fost convocat între anii 589 şi 694 la şaptesprezece concilii întrunite în noua capitală regală din Toledo. Aşezat pe o culme uşor de apărat deasupra unui cot al rîului Tajo, Toledo se situa la marginea podişului Castiliei astfel încît să poată

---

* În franceză în original (n.t.).

controla bogatele, dar vulnerabilele provincii din sudul Mediteranei fără să se lase influenţat de ele. Toledo era un „nou Ierusalim", un solemn teatru urban, unde episcopii şi suveranii puneau împreună în scenă marea speranţă a unei „micro-creştinătăţi" autosuficiente.

Mai presus de orice, conciliile insistau asupra uniformizării ritualurilor catolice „juste". Crezul de la Niceea trebuia să fie recitat în forma corectă la slujba din fiecare biserică, iar sărbătorile importante nu aveau voie să fie celebrate în zile determinate doar de tradiţia locală. Ele trebuiau să se desfăşoare în aceeaşi zi pe întreaga suprafaţă a regatului, „după cum se sărbătoresc în lumea întreagă". „Lumea întreagă" se reducea, de fapt, la teritoriile controlate de regii vizigoţi:

> pe tot cuprinsul Spaniei şi în [regiunile vizigote din] Gallia să rămînă o singură regulă de rugăciune şi cîntare a psalmilor... să nu mai existe deosebiri între noi în datina ecleziastică, dat fiind că sîntem uniţi în aceeaşi credinţă şi în acelaşi regat[8].

Precum fisurile deschise într-o construcţie masivă, distorsiunile de cult scoteau la iveală indiciile neliniştitoare despre o dezordine potenţială mai amplă. Tonsura necorespunzătoare a călugărilor şi preoţilor; abaterile de la forma corectă a litaniilor la Mesă; persistenţa practicilor păgîne în zona rurală; anomalia permanentă a evreilor celebrînd sărbătorile lor necreştine în marile oraşe: toate laolaltă erau de natură să atragă mînia lui Dumnezeu asupra poporului Lui. Erau tot atîtea motive de îngrijorare, precum dezertarea din armata regală, răzvrătirea sau hemoragia constantă de forţă de muncă datorată fugii sclavilor şi mişcărilor vagabonzilor în imensitatea înfricoşătoare a Peninsulei Iberice:

> căci pe asemenea căi, mînia divină a dus la dispariţia multor împărăţii de pe faţa pămîntului[9].

În anul 711 s-a produs dezastrul, exact din direcţia temută dintotdeauna de regi şi, în mod previzibil, în timpul războiului civil. Spania a fost invadată: nu însă de romanii din Răsărit din avanposturile lor de mici proporţii din Maghreb, ci de arabii mai hotărîţi şi de numeroşii lor aliaţi berberi. Deşi „temeinic stabilit de veacuri", regatul vizigot a fost unicul stat creştin occidental care s-a prăbuşit cu o uşurinţă simptomatică în faţa „odioşilor sarazini"[10].

Un produs caracteristic al „micro-creştinătăţii" spaniole – lucrarea enciclopedică a lui Isidor de Sevilla – fusese receptat deja cu entuziasm în toată Europa Nordică. Învăţaţii irlandezi au fost fascinaţi de *Etimologii*, supranumindu-le *Culmen*, „culmea întregii cunoaşteri". O asemenea

carte oferea membrilor clerului creştin – o castă definită de erudiţia ei ocultă – instrumentele de stăpînire a întregii lumi exotice asociate noii şi straniei limbi latine. Prin Isidor, toată înţelepciunea latină se revela ţinutului lor natal. Nu este aşadar de mirare că învăţaţii din Ulster au tîrguit cunoaşterea ciclului epic al tribului – *Táin*, povestea jafului de vite al lui Cooley – în schimbul unei singure copii din *Culmen*[11] !

În Britannia, nevoia de aclimatizare a unei întregi cunoaşteri creştine nu se limita la cărţi. După ce s-au hotărît să îmbrăţişeze noua religie, regii saxoni aveau nevoie să li se indice forma adecvată de creştinism ce trebuia instituită în ţinuturile lor. O asemenea nevoie explică evoluţia fulminantă a unui personaj precum Wilfrid (634-709), primul nativ saxon care avea să devină episcop de York. La fel ca Benedict Biscop, Wilfrid călătorise frecvent în Gallia şi Roma, susţinînd răspicat în toată Britannia că adusese cu sine obiceiurile romane pe care le observase acolo. Spre deosebire de Benedict, călugărul smerit, Wilfrid era vestit pentru

> numărul ctitoriilor sale mănăstireşti, măreţia lăcaşurilor, nenumăraţii săi supuşi ordonaţi şi înarmaţi precum suita unui rege[12].

În ciuda impopularităţii în anumite perioade ale carierei sale, Wilfrid a conferit regatului Northumbriei un oarecare „stil", similar celui mult admirat în potentaţii episcopali ai Galliei.

Aceasta se datora faptului că Wilfrid părea să radieze cunoaşterea formelor „romane" corecte de creştinism. O figură impresionantă, capabil să-şi păstreze luciditatea la banchetele regale şi „înzestrat cu o memorie fabuloasă a textelor", Wilfrid avea darul, propriu unui aristocrat saxon, de a lega prietenii intense[13]. În Britannia, Gallia, Frisia şi Italia, el se perinda de la o curte la alta ca un străin distins, purtător al unor cunoştinţe misterioase şi complexe. De o omniscienţă magnetică, Wilfrid era curtat de nobilimea Nothumbriei ca părinte adoptiv în grija căruia să-şi încredinţeze fiii.

Wilfrid cunoştea forma corectă a tonsurii pentru călugări şi prelaţi. Era tonsura rotundă ce înconjura creştetul, purtată odinioară de Sfîntul Petru şi vizibilă în reprezentările vechi ale sfîntului. Tonsura nu era mutilarea verticală a pletelor lungi – un semn asemănător scalpării – ce indica abdicarea călugărului celtic de la statutul de războinic. Wilfrid cunoştea de asemenea şi metoda romană corectă de calculare anuală a datei Paştelui. El se mişca cu siguranţa unui expert vînzînd adevăruri universale într-o lume profund regionalizată, unde, din Irlanda pînă în Armenia lui Anania din Şirac, „false sărbători de Paşte" – Paştele

celebrat la date diferite datorită sistemelor diferite de calcul – îi despărţeau pe greci de armeni, pe saxoni de britani şi irlandezi, iar pe irlandezi, în mod previzibil, între ei.

Wilfrid s-a angajat într-un universalism combatant. El nu a acţionat în calitate de reprezentant autorizat al papei de la Roma şi, în realitate, nu era nici măcar un interpret deosebit de fidel al cutumelor romane, ci se dovedea mai curînd interesat să îşi exploateze presupusa competenţă în hăţişul „adevăratelor" tradiţii romane pentru a-şi făuri propria sa „micro-creştinătate". Astfel, pentru a transfera într-o fostă zonă de periferie atributele unui presupus şi admirat centru, era necesar ca alte grupuri să fie etichetate drept periferice. Într-un conciliu convocat în anul 664 de regele Northumbriei la mănăstirea regală din Streanaeshalch/ Whitby, Wilfrid le-a comunicat episcopilor şi stareţilor fideli marii confederaţii monastice cu centrul la Iona că, deşi nu neagă că fondatorul, Sfîntul Columba, ar fi fost într-adevăr un sfînt, el trebuie să se fi rupt de restul lumii: în ce priveşte data Paştelui, el a fost victima unei „simplităţi rustice". Numai dispreţuiţii britoni şi călugării din Iona, identificaţi acum cu popoarele sălbatice din Nord, făceau o notă discordantă. Trebuiau să se alăture aşadar uniunii mai largi reprezentată de Wilfrid[14]. (Mîndrilor „fii ai lui Columba" le mai fusese dat să audă un astfel de discurs şi anume venind chiar de la compatrioţii irlandezi. În anul 630, Cummian, un erudit din sudul Irlandei, care îşi aliniase regiunea la sistemul „roman" de calculare a Paştelui după un an petrecut în singurătate studiind această savuroasă chestiune ermetică, îl informase pe marele abate din Iona că atît el, cît şi comunitatea sa nu valorau mai mult decît „un coş pe bărbia pămîntului"[15].)

Înverşunarea disputei privitoare la data Paştelui de la periferia lumii creştine nu se datora în totalitate combativităţii capilor Bisericii, ci era întreţinută de nevoia de a reconcilia două cerinţe divergente. Învăţaţii doreau să se asigure că Paştele, cea mai importantă sărbătoare a anului creştin, îşi avea originile într-un sistem temporal la fel de maiestuos ca însuşi *cosmos*-ul. Succesiunea formată din Vinerea Mare, ziua Răstignirii, şi Paşte, ziua Învierii, trebuia să evoce nici mai mult nici mai puţin decît evenimentele Creaţiei – căderea lui Adam se produsese într-o zi de vineri, chiar în zorii epocii umane. Cu toate acestea, de fiecare dată Paştele era calculat în Biserica creştină pe baza unui calendar atît de complex al fazelor lunii, încît nici o biserică nu putea ajunge la un rezultat corect, dacă nu rămînea în contact permanent cu sistemele de calcul „infailibile" care uneau Bisericile din regiunile îndepărtate cu fostele centre de cultură creştină din bazinul Mediteranei, ca Alexandria

şi Roma. În Irlanda sau Armenia nu era niciodată suficient să te laşi în seama tradiţiei locale sau a succesiunii anotimpurilor. Aflarea datei corecte a Paştelui presupunea comunicarea cu creştinii din celelalte regiuni. Pentru admiratorii săi, Wilfrid nu era nimic mai puţin decît deţinătorul cunoaşterii necesare pentru a integra sărbătoarea locală a Paştelui în timpul „adevărat", timpul în care ritmurile *cosmos*-ului coincideau cu cele ale unei presupuse creştinătăţi universale, dînd astfel în fiecare an naştere unei perfecte reflexii locale a vastului macro-cosmos, în care se contopeau Biserica şi universul.

Sprijinit în chip convenabil de un şir de monarhi şi nobili, Wilfrid şi-a construit propria „micro-creştinătate" în Nord. La Hexham, de pildă, a folosit pietre din Zidul lui Hadrian pentru a ridica o biserică de dimensiuni practicate pe continent, ce putea adăposti o comunitate de peste 2.000 de credincioşi. După cum consemna biograful lui: „Nu s-a auzit să mai existe ceva pe măsură la nord de Alpi". La Hexham, „criptele din piatră măiastru cioplită [pe care încă se mai pot citi inscripţii militare romane!]... numeroasele coridoare şerpuite şi scări în spirală" se doreau copia exactă în miniatură a obsedantelor catacombe ale Romei şi, mai ales, a galeriilor care duceau spre mormîntul apostolului de sub Biserica Sfîntului Petru din Roma. Aşa cum locul de pelerinaj şi cimitirul din Glendalough, în Irlanda, situat la joncţiunea defileelor din munţii Wicklow, erau văzute drept „Roma lumii de la Miazănoapte", la fel Hexham al lui Wilfrid urma să reprezinte o „Romă" accesibilă saxonilor nordici[16].

Asemenea proiecte ambiţioase erau realizabile în Anglia secolului al VII-lea. Creştinismul a devenit parte constitutivă din structura noilor monarhii, într-un moment cînd puterea regală din fiecare formaţiune se arăta tot mai hotărîtă şi mai dispusă să îşi subordoneze resursele şi să controleze comportamentul tuturor categoriilor populaţiei. Pe la anul 700, Britannia nu mai era un teritoriu supus autorităţii şubrede a căpeteniilor şi bandelor războinice anarhice. Ca în Spania, episcopii deveniseră figuri familiare la curte. Atît în Spania, cît şi în Britannia, clerul fusese influenţat de concepţiile despre putere ale lui Grigore cel Mare. Definiţia deliberat deschisă a *rector*-ului creştin propusă de Grigore sugera, în ultimă instanţă, că regii nu reprezentau doar puterea profană: lor le revenea de asemenea rolul de „păstori", fiind responsabili pentru sufletele întregului „popor" în aceeaşi măsură în care episcopii erau responsabili pentru propriile comunităţi, iar stareţii pentru călugării din mănăstirile lor.

O dată ce anglo-saxona s-a transformat într-o limbă literară, clerul, care controla elaborarea legilor scrise, a impregnat legislaţiei regale suflul mistic al responsabilităţii pentru soarta întregului „popor". *Legile* lui Ine (688-693), regele din Wessex, au fost întocmite „din grijă pentru sănătatea sufletelor noastre", căci, precum în îndepărtatul Toledo, „sănătatea sufletelor" era văzută ca determinînd direct „stabilitatea regatului"[17].

Ine, de pildă, a decretat ca toţi supuşii să-şi boteze copiii în termen de treizeci de zile de la data naşterii. Semnificaţia legii nu poate fi trecută cu vederea într-o societate în care infanticidul rămăsese o metodă uzuală de control al creşterii populaţiei şi în care existaseră dintotdeauna ritualuri prin care se stabilea dacă un copil era „fiinţă omenească" şi îndreptăţit astfel la îngrijire umană. În Frisia învecinată, mama unui viitor episcop a fost salvată ca nou-născut de la moartea prin înecare, pentru că o doică îi oferise hrană „omenească", ungîndu-i buzele cu miere. Botezul creştin era acum impus prin lege regală ca unic ritual prin care nou-născuţii urmau să fie definitiv acceptaţi în cadrul societăţii umane[18].

Iar a face parte din societate însemna obligaţii fiscale. De ziua Sfîntului Martin (11 noiembrie) toate familiile trebuiau să contribuie cu *sceattas*, donaţii obligatorii pentru biserică. Taxele regale, însuşite în parte de către cler, au făcut din creştinism o prezenţă cunoscută în toată Britannia. După cum se plîngea Beda:

> sînt sate şi oraşe neînsemnate... pitulate în munţi de nepătruns şi în văi acoperite de păduri, unde de ani de zile n-a fost văzut picior de episcop. Cu toate acestea, nici unul dintre ele nu este scutit de plata dărilor pentru episcop[19].

Era o problemă cu care avea să confrunte atît Beda, cît şi generaţia viitoare de prelaţi saxoni nu numai în Britannia ci şi, după cum vom vedea, în nordul şi centrul Europei.

Prezenţa creştinismului în Britannia s-a datorat mai ales impunerii de la vîrf şi s-a manifestat sub forma unei remarcabile proliferări a monahismului. Precum în nordul Galliei, mănăstirile au constituit şi în Britannia modalitatea preferată a suveranilor şi a familiilor lor de a-şi pune amprenta asupra ţinutului, iar aristocraţia locală le-a urmat exemplul. Numeroase personalităţi locale descindeau din căpetenii detronate şi se temeau să nu fie date complet uitării. Pe arii întinse, ctitorii familiale, în care femeile din înalta aristocraţie deţineau ca stareţe un rol neobişnuit de important după criteriile continentale, au împămîntenit creştinismul

într-o manieră tipic nordică, transmiţîndu-l unei „familii" lărgite de vasali, arendaşi şi vecini.

Modul în care avea să fie organizată grija pastorală în Britannia a dezvăluit atitudini diferite faţă de natura comunităţii creştine şi a raportării ei la sacru. Într-o măsură mai pronunţată decît pe continent, creştinismul din Britannia şi Irlanda era o „religie a călugărilor", concentrată în marile mănăstiri. Nu se deosebea prea mult de budism, o religie caracterizată de *sangha* – un nucleu de călugări ce se deziseseră de lume – şi care se răspîndea din sudul Asiei într-o lume foarte diferită, printre războinicii, negustorii şi nomazii Asiei Centrale şi ai Tibetului, în exact aceeaşi perioadă în care creştinismul ajunsese să se răspîndească mult dincolo de graniţele fiefului său mediteranean, în lumea străină din nordul Europei.

Grigore cel Mare nu preconizase însă o asemenea „religie a călugărilor". El intenţionase să pună pe picioare o reţea compactă şi dinamică de episcopate, în care episcopii urmau să fie conducătorii şi „părinţii" congregaţiilor lor, după modelul micilor oraşe din Italia. Beda îşi dorea la rîndul său un astfel de sistem şi deplîngea diocezele supradimensionate, cu un aparat clerical insuficient, din Northumbria sa natală. În cele din urmă, va fi totuşi edificată o structură episcopală care să corespundă parţial aspiraţiilor lui Grigore. Chiar şi aşa, se poate ca ostentativul Wilfrid, cu a sa dioceză cuprinzătoare şi costisitoarele sale clădiri, să-şi fi înţeles mai bine ţara de baştină decît o putea înţelege îndepărtatul papă de la Roma. Britannia saxonă semăna mai mult cu Irlanda decît cu Italia. Impozantele altare de pelerinaj şi mănăstirile de călugări şi călugăriţe, cu numeroşii mireni subordonaţi lor, se reliefau ca însufleţite oaze ale sacrului într-un peisaj spiritual neîmblînzit. Nu era un peisaj care să se lase ordonat în parcele bine delimitate şi creştinat – cum şi-ar fi dorit Beda – cu ajutorul constant al episcopilor şi clerului. În cel mai fericit caz, creştinismul s-a răspîndit pe orizontală; s-a propagat din focare dispersate, prin contacte intermitente şi intense cu sacrul: prin solemne momente de sărbătoare, prin pelerinaje la locurile sfinte, prin memorabile confruntări supranaturale între sfinţii creştini şi adversarii lor vizibili şi invizibili – vrăjitori, demoni, focul şi ostilitatea sumbră a climatului nordic.

Forţa motrice a acestei expansiuni nu era de găsit în asistenţa acordată de *rector* „supuşilor" săi, aşa cum propusese Grigore în *Cura Pastoralis*, ci mai curînd în schimbul de daruri. Războinicii locali ofereau sprijin Bisericii în schimbul darului impresionant al binecuvîntării în această lume şi al mîntuirii după moarte. Dar aşa cum se

cuvenea unor aducători de daruri, ei încheiau schimbul pe picior de egalitate. Identitatea lor profană rămînea fundamental neafectată de noua religie, după cum pe marii monoliţi ai picţilor din sudul Scoţiei impresionante cruci creştine erau însoţite de scene înfăţişînd activităţile predilecte ale nobilimii, ca de pildă vînătoarea sau masacrarea duşmanilor.

La schimbul de daruri nu participau în mod necesar toate regiunile. Cînd plutele pe care se găsea un grup de călugări din Northumbria au fost duse în larg de o furtună iscată din senin, localnicii au asistat nepăsători pe mal, ricanînd:

> Fie ca Dumnezeu să nu miște un deget să-i ajute! Au pus capăt vechii credinţe, iar acum nimeni nu ştie ce să facă[20].

În văile muntoase de lîngă Melrose ciuma a fost urmată de o apostazie masivă[21]. Mai mult, darurile oferite Bisericii nu demonstrau neapărat o loialitate permanentă. Sacrificiile păgîne au rămas larg răspîndite, astfel încît un *Penitenţial* de la sfîrşitul veacului al VII-lea se mulţumea să facă distincţia între sacrificii minore şi ritualuri mai puţin inocente, oficiate în scopuri de mai mare importanţă[22]. În situaţii de cumpănă, saxonii recurgeau deseori la divinaţia prin trageri la sorţi. Singura schimbare se arăta acum în faptul că-şi puteau justifica tehnicile divinatorii ancestrale prin exemplele de trageri la sorţi pomenite în Biblie. Pe scurt, după cum îi fusese dat lui Beda să citească în Vechiul Testament, „poporul englezilor" nu se deosebea prea mult de „poporul lui Israel":

> Chiar şi în Ţara Făgăduinţei, nu s-au dezis de cultul idolilor în timp ce se închinau la Dumnezeu[23].

Beda nu împărtăşea interpretarea pragmatică, strict juridică a irlandezilor, ce vedea în Vechiul Testament un model implicit pentru propria generaţie în privinţa unui întreg stil de viaţă profan. „Convertirea" saxonilor avea să se împlinească doar atunci cînd ei îşi vor fi abandonat mentalitatea în cadrul căreia creştinismul însemna o religie printre multe altele, la fel ca în nestatornicul Israel din vechime, pentru a se stabili definitiv în lumea Noului Testament, pentru ca „năravurile vechi să fie înlăturate treptat".

Oricare ar fi fost aspiraţiile sale, Beda era pe deplin conştient că ele nu pot fi realizate numai de către episcopi şi membrii clerului, după cum reiese cu claritate din propria sa *Istorie ecleziastică*. Creştinarea s-a înfăptuit deseori prin intermediul unor personaje în oarecare măsură

atipice, aflate în legătură cu reţeaua tentaculară a clientelei laice şi a protectorilor locali, concentrată, ca în Irlanda, în jurul fiecărei mănăstiri saxone. O categorie cuprinzătoare de semiconvertiţi a instaurat din umbră creştinismul în regiunile proprii. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de autoportretul mănăstirii din Evul Mediu timpuriu ca entitate dedicată întru totul introspecţiei, ruptă complet de cele lumeşti: fiecare mănăstire reprezenta un microcosmos al societăţii locale şi îşi datora în mare parte succesul tocmai acestui fapt. Ea împărtăşea valorile, limitele şi abilităţile mediului de apartenenţă. Virtuoşii latinei, precum Beda, constituiau o minoritate chiar printre confraţii lor monahali.

Beda nici nu se aştepta la altceva. Războinicii convertiţi se adresau mănăstirilor pentru chestiuni mai urgente decît învăţarea limbii latine. Precum în nordul Galliei, ei veneau să-şi mîntuiască sufletele prin penitenţe îndelungate sub o supraveghere strictă. Iar în Britannia chiar aveau nevoie de aşa ceva. Barontus de lîngă Bourges trebuise să dea socoteală doar pentru un mariaj întrucîtva mai sinuos. La Much Wenlock, în zona de graniţă răvăşită de ciocnirile dintre galezi şi saxoni, un călugăr era chinuit de imaginea

> unui om pe care îl rănise de moarte... Rana căscată, şiroind de sînge, şi chiar sîngele se înălţau împotriva sa[24].

Cazul lui Sebbi, regele Essexului, este un exemplu tipic pentru mulţimea celor care s-au retras la mănăstire pe tot cuprinsul Britanniei şi care practicau un ascetism penitenţial în speranţa unei „morţi uşoare":

> Avînd o fire regească, [Sebbi] se temea că o suferinţă prea grea în ceasul morţii l-ar putea face să se poarte, prin gesturi sau prin vorbe, într-un chip nedemn de condiţia sa[25].

Un înger i-a hărăzit bătrînului luptător un sfîrşit liniştit. Asemenea indivizi nu erau latinişti. În viziunea lui Beda, imperativul consemnării şi memorării principalelor rugăciuni şi formule creştine de cult în anglo-saxonă se adresa în mod special confraţilor monahali şi clerului, el însuşi fiind surprins de moarte pe cînd trudea la proiectata traducere în anglo-saxonă, rămasă neterminată, a Evangheliei Sfîntului Ioan.

În general, rolul esenţial în interpretarea noii religii pentru majoritatea semenilor a revenit unor figuri marginale, care nu aveau nici o legătură cu latina. Aveau în schimb viziuni. Drythelm, un mirean căsătorit, a văzut imaginea „unei văpăi cumplite şi a unui frig hain", urmată de priveliştea „unei cîmpii nesfîrşite şi desfătătoare, învăluită de

parfumul florilor". Însoţitorul său angelic i-a explicat că nu i se arătaseră Iadul şi Raiul „de care auzise adesea", ci două etape intermediare ale sufletului creştin după moarte, un ante-Iad şi un ante-Rai, pe care credincioşii le traversau în funcţie de gradul de ispăşire din timpul vieţii. Ca urmare a viziunii sale, Drythelm s-a dedicat traiului ascetic, fiind capabil să convingă o clientelă numeroasă că, în lumina experienţei sale, ei aveau toate motivele să spere în eficacitatea remediilor ecleziastice convenţionale împotriva păcatului – penitenţe, milostenii şi rugăciunile prietenilor – de a schimba, dacă erau asumate cu seriozitate, soarta călugărilor şi laicilor creştini, prizonieri ai alternativei aparent inflexibile dintre Rai şi Iad[26].

Aceşti „agenţi" ai creştinismului ridicau o problemă. Sfîntul Guthlac (675-714) s-a convertit de la viaţa de războinic la vîrsta de douăzeci şi patru de ani. După numai doi ani în care a învăţat să scrie şi să citească, s-a retras pentru tot restul vieţii la Crowland, în „ceţurile apăsătoare" din Fenland. Unii înclinau să creadă că acest lucru nu era suficient. Cronicarul unui episcop care îl vizitase pe Guthlac avea îndoielile sale:

> el trăise printre irlandezi şi văzuse falşi sihaştri ce mimau diferite îndeletniciri cucernice, despre care povestea că puteau într-adevăr să prezică viitorul şi să săvîrşească alte miracole, deşi nu ştia prin ce puteri[27].

Guthlac a trecut testul, dar probabil că au fost mulţi cei care l-au picat. O cultură vizionară vernaculară, stimulată de creştinism, dar care se sustrăgea controlului ecleziastic, se învecina primejdios de aproape cu spaţiul sacru al fiecărei mari mănăstiri.

Astfel se explică entuziasmul lui Beda pentru viziunile controlate ale lui Caedmon, un frate laic din marea mănăstire regală de la Streanaeshalch/Whitby. Whitby concentra în sine particularităţile dezinhibate ale creştinismului din Northumbria. Era o „mănăstire mixtă" în stilul franc din Nord, unde o stareţă de spiţă regală trona atît peste călugări, cît şi peste călugăriţe. Stareţa Hild (614-680) întruchipa amintirea unei eroice lumi de tranziţie. Ea fusese prima prinţesă din Northumbria botezată de episcopul Paulinus. Departe de a fi produsul de seră al traiului monahal precum Beda, viaţa ei se împărţea în două etape egale. Trăise în lume ca femeie măritată timp de treizeci şi trei de ani, după care s-a călugărit şi a fost stareţă vreme de alţi treizeci şi trei de ani:

> înţelepciunea ei era atît mare, încît nu numai oamenii de rînd, ci chiar regii şi prinţii veneau să-i ceară sfatul. Ea îi obliga pe toţi cei aflaţi sub îndrumarea ei să-şi petreacă timpul cu studiul Scripturilor, [astfel încît disciplina impusă

de ea la Whitby a produs cinci episcopi şi numeroşi prelaţi]. Toţi care o cunoşteau pe Hild... obişnuiau să-i spună „Maică"[28].

Triumful acestei culturi aristocratice, cu nucleele ei familiarizate cu limba latină, a constituit fundalul în care Caedmon a pretins că fusese iluminat de o viziune prin care fusese îndemnat să compună poeme biblice în versuri anglo-saxone. Afirmaţia lui a fost acceptată de călugări, care i-au încredinţat ca subiect episodul Creaţiei[29].

Cu greu se poate vorbi de un caracter „popular" sau „folcloric", în accepţiune modernă, referitor la versurile respective. Versificarea semnifica o artă a aristocraţiei, un complex instrument de memorie socială, utilizat de obicei în epica eroică şi în cînturile encomiastice închinate dinastiilor regale. Asupra poeziei religioase a epocii plana spectrul regalităţii şi al revelaţiei. *Visul Crucifixului* – o plastică viziune a Sfintei Cruci – evocă răstignirea lui Cristos în termenii morţii înecate în sînge a unui rege războinic. Anumite versuri ale poemului au fost ulterior gravate în scriere runică deasupra unei impunătoare cruci de piatră înălţate la Ruthwell (în Dumfriesshire, Scoţia), care se poate să fi marcat graniţa regatului Northumbriei. Prin dimensiunile ei monumentale, crucea radia o maiestate „romană" şi scotea în relief atît domnia lui Cristos cît şi esenţialul imperativ monahal al penitenţei prin gestul plin de semnificaţie al Mariei Magdalena, aplecată pentru a-i şterge picioarele cu părul. Crucea se arăta produsul unui stil ostentativ cosmopolit, ce articula în Northumbria existenţa unui univers mai cuprinzător, cu trimiteri spre Gallia şi Roma, după cum din lăstarii de viţă-de-vie şi chenarul ondulat al superbelor flori stilizate de pe o cruce similară, la Bewcastle (puţin mai la nord de Zidul lui Hadrian), adia aerul de dincolo de Roma al Egiptului şi Iranului[30].

În mod analog, deşi compus în anglo-saxonă şi transpus în inscripţii runice, *Visul Crucifixului* nu se lasă nici pe departe redus la condiţia de simplu ecou al unei culturi exclusiv locale. *Visul* se referă pe alocuri la cruce ca la o comoară poleită în aur, împodobită cu panglici bătute în nestemate: avem aici de-a face cu reflexul evident într-un microcosmos local îndepărtat al imaginilor preluate din macrocosmosul cultului pancreştin al Crucii, ce se dezvoltase în secolul al VII-lea. Astfel era expusă Sfînta Cruce în Hagia Sofia, pentru a fi venerată de „împăratul lumii" şi curtea sa. Episcopul Arculf asistase la ceremonie în anul 680, descriind ulterior scena stareţului Adomnán din Iona. În anul 640 (aşadar la şase ani după ce Oswald îşi împlîntase propria cruce de lemn pe cîmpul de luptă unde s-a decis confruntarea cu rivalii păgîni pentru

stăpînirea regatului Northumbriei), cruci similare au fost înălţate ca simboluri ale victoriei de către aristocraţia războinică a Armeniei pe zidurile ctitoriei bisericeşti din Mren, izolată acum în ţara nimănui, la graniţa dintre Turcia şi fosta Uniune Sovietică.

Percepută în contextul acestei vaste panorame, „microcreştinătatea" Britanniei lui Beda făcea încă parte dintr-un „sat global" creştin. Ea împărţea cu numeroasele „micro-creştinătăţi", deopotrivă izolate, ce se întindeau ca un şirag de mărgele din Iona de-a lungul Europei şi a Orientului Mijlociu, un fond comun de imagini şi atitudini moştenite. Totuşi, poziţia acestei „microcreştinătăţi" şi a vecinilor ei din Gallia şi Italia avea să se reconfigureze dramatic în cursul secolului al VIII-lea. Echilibrul puterii în Europa s-a modificat. Saxonii care atinseseră vîrsta maturităţii în anii în care Beda îşi încheia *Istoria ecleziastică* au ajuns să fie acaparaţi de cea mai mare revoluţie politică din Europa Occidentală de la căderea Imperiului Roman. Concentrarea unei puteri militare fără precendent în mîinile aristocraţiei france din Est, grupată în jurul lui Carol Martel ; înlocuirea monarhiei merovingiene a Franciei de către o nouă dinastie regală „carolingiană" ; cuceririle lui Carol cel Mare : într-un răstimp de o jumătate de secol de la moartea lui Beda, aceste evoluţii au încărcat populaţiile creştine din mare parte a Europei continentale cu povara inedită şi aspiraţiile noi ale unui regat de dimensiuni cu adevărat „imperiale". „Micro-creştinătăţile" regionale au fuzionat pentru a forma, pentru prima dată în istorie, singura „creştinătate" cu adevărat importantă în Europa.

Procesul a fost posibil în parte pentru că însăşi structura şi obiectivele creştinismului antic al Imperiului Roman de Răsărit suferiseră mutaţii profunde ca rezultat al crizei interne prelungite provocată de invaziile islamice. Detronat din postura de reprezentant îndepărtat, uneori ameninţător, dar mereu prezent, al vechii ordini mondiale care nu fusese încă declarată caducă, „Imperiul grecilor" a ajuns să fie perceput ca o societate străină, de o importanţă secundară. Numeroşi clerici occidentali vedeau în el o creştinătate eşuată, în raport cu care îşi evaluau propriile realizări şi stilul distinctiv de păstorire a sufletelor creştinilor. Mutaţiile intervenite se vor regăsi în centrul atenţiei ultimelor patru capitole ale volumului de faţă, căci multe din trăsăturile actuale ale Europei Occidentale s-au conturat pentru prima dată, cu o acuitate inconfundabilă, în a doua jumătate a secolului al VIII-lea şi în secolul al IX-lea. Atît în Apus cît şi în Răsărit, transformările acelei perioade au marcat adevăratul sfîrşit al lumii antice.

Partea a III-a

SFÎRŞITUL LUMII ANTICE
750-1000 D.CR.

14

Criza imaginii: controversa iconoclastă bizantină

> În vremurile de demult [scria un geograf musulman în anul 982 d.Cr.] erau multe oraşe în *Rum* [Imperiul Roman de Răsărit], dar acum s-au împuţinat. Majoritatea ţinuturilor sînt înfloritoare şi plăcute la vedere, şi în toate se înalţă cîte o fortăreaţă peste măsură de puternică din pricina incursiunilor luptătorilor pentru credinţă [musulmani]. Pe lîngă fiecare sat se găseşte un castel unde ei se adăpostesc.[1]

Pînă în 700 d.Cr., fostul Imperiu universal al Romei răsăritene, numit de musulmani *Rum*, decăzuse deplorabil. Îşi pierduse provinciile estice şi trei sferturi din veniturile de odinioară. Timp de două secole succesive, pînă în preajma anului 840, el a trebuit să facă faţă atacurilor aproape anuale ale Imperiului islamic – un stat cu o suprafaţă de zece ori mai întinsă şi cu capacităţi de cincisprezece ori mai mari, capabil să recruteze o armată a cărei superioritate numerică se exprima într-un raport de cinci la unu faţă de totalul soldaţilor din *Rum*. Hotarul cel mai disputat al lumii creştine nu se găsea în pădurile Germaniei, ci puţin mai la vest de Ankara de astăzi, în vechea Frigie antică. O constelaţie de oraşe-garnizoană fortificate, ale căror ziduri de apărare au fost construite în grabă din rămăşiţele monumentelor clasice antice, blocau drumul ce ducea dinspre Anatolia de Est, unde obişnuiau să se adune armatele musulmane, către văile ce coborau spre coasta Mării Egee, iar de acolo, mai departe, spre Constantinopol. În fiecare noiembrie, un strat gros de zăpadă acoperea ţinuturile muntoase, blocînd trecătorile şi transformînd fortăreţele din Frigia în adevărate „oraşe ale iadului" pentru invadatorii arabi. Iarna şi vastele întinderi ale podişului Anatoliei, apărat cu abilitate de generalii Romei Răsăritene, formau ultima redută ce se interpunea între satele dens populate din regiunea Egeei, inima simulacrului de imperiu, şi veşnicele armate musulmane.

Tocmai acest teritoriu asediat a fost cel care a supravieţuit. Între anii 717 şi 843, vestul Asiei Mici, ţărmurile Greciei şi Balcanilor şi, în extremitatea Mării Ionice, Sicilia şi Calabria (*Magna Graecia* Evului Mediu timpuriu) au fost complet încorporate într-un nou sistem politic, iar termenul modern de „bizantin" (pe care l-am evitat pînă acum) va ajunge să descrie adecvat compactul Imperiu grecesc care înlocuise grandioarea caracteristică lumii vechi a Imperiului „Roman" de Răsărit. Împăraţii continuau să-şi spună „romani" şi îi tratau pe musulmani ca pe nişte ocupanţi temporari ai provinciilor „romane" din Egipt şi Siria. Dar ei cîrmuiau acum un stat mai închegat, compus preponderent din populaţie greacă, pe care occidentalii îl numeau pe bună dreptate din ce în ce mai des „Imperiul grecilor".

Deşi zdruncinaţi de atacurile din exterior, împăraţii „bizantini" îşi păstraseră aproape neştirbită autoritatea în teritoriile lor. Între ei şi controlul direct asupra supuşilor se interpuneau prea puţine obstacole. Vechile consilii urbane şi elitele provinciale civile asociate oraşelor au fost marginalizate. Patru mari *themata* – theme –, entităţi militare regionale numărînd pînă la 15.000 de oameni fiecare, dominau zona rurală a Asiei Mici. Generalii lor proveneau din ţinuturile muntoase de la hotarul de est. Mulţi erau armeni, iar unii chiar vorbeau fluent araba. Într-un cuvînt, noile elite ale Imperiului erau alcătuite din bărbaţi duri, soldaţi şi fermieri care nu puneau preţ pe rafinamentul urban. Dar erau creştini pioşi, servitori fideli ai împăraţilor creştini, într-o perioadă de criză perpetuă. Populaţiile pe care le apărau erau formate în principal din ţărani, iar contactul dintre sate şi autoritatea centrală nu mai era intermediat de elitele urbane, ca în epocile anterioare. În caz că depăşea cumva orizontul satului propriu, privirea locuitorilor acestei societăţi rurale se îndrepta direct asupra împăratului. Identitatea lor se traducea prin loialitatea faţă de împăratul creştin, de care îi unea aceeaşi credinţă religioasă asediată, iar Imperiul lor se definea aproape la fel de pregnant ca Imperiul musulmanilor prin particularitatea cultului: era Imperiul „poporului botezat".

Constantinopolul se înălţa stingher în centrul unei societăţi drastic simplificate. Celelalte oraşe se transformaseră în simple fortăreţe şi tîrguri. Dar Constantinopolul era un oraş extenuat. Populaţia lui se redusese la aproximativ 60.000 de locuitori. Centrul oraşului fusese acoperit de grădini spaţioase ce adăposteau mănăstiri şi mari palate somptuoase, construite adesea într-un nou stil, non-clasic, împrumutat din Orientul Apropiat, propriu Persiei şi vieţii luxoase a prinţilor arabi.

Locuitorii Constantinopolului erau în principal imigranţi din Balcani, rupţi de trecutul lor. Decorul public antic al Constantinopolului le evoca o lume de basm pe care ei o puteau desluşi doar ca prin ceaţă. Statuile clasice cu care Constantin îşi împodobise din belşug oraşul le apăreau acum ca prezenţe străine, oarecum ameninţătoare şi nepotrivite în prezentul creştin[2].

Totuşi, în acest oraş redus considerabil, palatul imperial, uriaşul hipodrom cu loja imperială şi Poarta de Aur – prin care încă mai îşi făceau din cînd în cînd intrarea armatele victorioase – rămăseseră în picioare. La fel şi Hagia Sofia lui Iustinian. În biblioteca din apropiere a patriarhului Constantinopolului mai puteau fi încă citite şi chiar înţelese, deşi cu dificultate, scrierile „ortodoxe" ale marilor Părinţi greci ai Bisericii. În locul care devenise doar o „micro-creştinătate" printre multe altele, împăratul şi clerul Bizanţului nutreau convingerea că acele scrieri concentrau esenţa unui sistem de credinţă pe deplin „ortodox". Extrase din textele Părinţilor se regăseau în antologii enciclopedice. Sistematizarea bogăţiei incomensurabile a trecutului în culegeri tranşante de citate şi soluţionarea problemelor teologice prin manuale de *Întrebări şi răspunsuri* se dovedea în Bizanţ un demers la fel de necesar ca în Spania lui Isidor de Sevilla. La rîndul lor, clericii bizantini se arătau tot atît de preocupaţi precum episcopii Spaniei ca religia „ortodoxă" să fie reflectată de respectarea uniformă a practicilor de cult pe tot cuprinsul Imperiului. În situaţia dată, nu e de mirare că viaţa religioasă a epocii nu se caracteriza prin recrudescenţa controverselor teologice, ci prin dezbateri aprinse asupra unui aspect concret al cultului creştin – venerarea imaginilor pictate ale lui Cristos, Maicii Domnului şi ale sfinţilor.

Miza mişcării cunoscută cercetătorilor moderni sub denumirea de „controversa iconoclastă" era de a identifica într-o societate aflată în permanentă mobilizare un catalizator cvasipublic pentru greu încercatul „popor botezat". Evlavia creştinilor Romei Răsăritene trebuia să fie pe placul Domnului, dacă doreau ca El să le vină în ajutor. Pentru cinstitorii icoanelor (autointitulaţi „iconoduli"), icoanele îi pogorau pe Cristos, pe Maica Domnului şi pe sfinţi printre oameni; îi făceau accesibili prin portrete – înfăţişîndu-le chipul sau tot corpul – pictate sau realizate în mozaic, deseori expuse separat în locuri publice, pe pereţii bisericilor sau în locuinţe particulare. Prin contrast, marile cicluri cu scene din Vechiul şi Noul Testament, prezente în multe bazilici antice, se pretau mai puţin unei atari instrumentalizări, fiind mult prea încărcate pentru

a deveni centrul unei devoţiuni intense. În perioadele de criză, icoanele erau scoase şi purtate în procesiuni: deplasarea solemnă a icoanei garanta prezenţa protectorului supranatural pe care ea îl înfăţişa. Ele erau înconjurate cu gesturi de veneraţie. Manifestările de reverenţă – prosternările, săruturile, lumînările şi tămîia – rezervate de bizantini obiectelor de o sacralitate incontestabilă, precum pîinea şi vinul de împărtăşanie, Evangheliile şi mormintele sfinţilor, s-au extins şi asupra imaginilor „sfinte".

Certitudinea că respectivele imagini erau pe „placul Domnului" era departe de a fi împărtăşită şi de cei supranumiţi (de către adversarii lor) „iconoclaşti" sau „distrugători de icoane". În Decalog, Dumnezeu interzisese în mod expres adorarea imaginilor făurite de mîna omului. Mai mult, El a putut chiar să-şi întoarcă faţa de la poporul său din cauza idolatriei acestuia. În momentele de restrişte, „poporul botezat" nu trebuia să recurgă la

> imagini neînsufleţite şi fără grai, plăsmuite din vopseluri pămînteşti şi care nu aduc nici un folos[3].

În cadrul controversei, nu s-a pus niciodată problema dacă arta mai avea vreun loc în Bizanţ. Miza o constituia o chestiune mult mai stringentă: trebuia stabilit care dintre numeroasele obiecte fizice adorate de creştinii epocii atrăgeau într-adevăr bunăvoinţa divină, astfel încît cultul lor să aibă darul de a obţine protecţia divinităţii, şi nu să provoace dizgraţia lui Dumnezeu.

În primul secol al controversei, iconoclaştii s-au bucurat în ochii „poporului botezat" de avantajul unui simbol cu un incontestabil impact vizual, imun la ambiguităţile ce persistau în jurul imaginilor pictate. Ei se legitimau cu semnul crucii, un simbol recunoscut de orice creştin bizantin şi renegat de orice musulman; un simbol legitimat de evenimentele trecutului, identificat cu „semnul aducător de victorie" sub auspiciile căruia Constantin biruise în luptă şi îşi întemeiase Imperiul creştin. Iar Crucea nu era produsul imaginaţiei vreunui artist. Prototipul ei se regăsea în relicva Sfintei Cruci, venerată în fiecare an la Constantinopol. Propulsarea crucii în prim-plan pentru a înlocui toate celelalte imagini exprima manifestul unui Imperiu creştin mobilizat pentru luptă şi aflat în uniune cu trecutul său glorios.

Domnia împăratului Leon al III-lea (717-741), iniţiatorul controversei, a debutat cu un spectaculos semn al binecuvîntării divine. În anul 717, el a folosit devastatorul „foc grecesc" (o nouă invenţie, adusă

la Constantinopol de refugiaţii sirieni care dobîndiseră din regiunile cu bogate zăcăminte de ţiţei din nordul Irakului cunoştinţe despre chimia substanţelor care ard la suprafaţa apei) pentru a respinge ultima şi cea mai mare expediţie navală musulmană din Marea Marmara. Decizia sa de a lua atitudine împotriva cultului imaginilor a coincis cu teribila erupţie vulcanică din anul 726 în bazinul Mării Egee. În timp ce funinginea întuneca cerul de deasupra Constantinopolului, un nou semn al crucii, cu o inscripţie ce îi preamărea puterea, a fost aşezat deasupra intrării în palatul imperial. Se pare că această cruce a înlocuit o icoană cu chipul lui Cristos, care a fost declarată un „obiect mut", fără nici o utilitate cunoscută. Episcopii din zonele de graniţă au primit permisiunea tacită de a distruge imaginile din biserici aşa cum distruseseră idolii păgîni. Bizantinii erau „poporul lui Dumnezeu", iar acum erau un popor asediat din toate părţile, ca odinioară poporul lui Israel. Se crea astfel o percepţie încărcată de nelinişte, similară celei încercate de contemporanul lor din îndepărtata Britannie, Beda Venerabilul. O dată eliminată condiţia de supuşi ai unui imperiu universal, identificat în chip firesc cu voinţa Domnului pe pămînt, bizantinii se temeau că ar putea fi părăsiţi întru totul de Dumnezeu, aşa cum fusese părăsit poporul Israel, dat fiindcă a căzut în păcatul idolatriei.

Starea prelungită de urgenţă publică a decis tonul şi ritmul controversei iconoclaste, astfel că evoluţia propriu-zisă a disputei a avut din fericire un caracter sporadic. Bizantinii nu îşi puteau permite luxul unei controverse teologice îndelungate şi devastatoare ca aceea care se dezlănţuise în jurul Conciliului de la Calcedon. Cu excepţia actelor ocazionale de violenţă sălbatică ale oficialilor iconoclaşti, consemnate retrospectiv de cronicari iconoduli, în Constantinopol prevala o mentalitate dominată de instinctul de conservare. Membrii clasei conducătoare de mici proporţii şi ai înaltului cler, provenit în majoritate din această clasă, erau preocupaţi să menţină firavele rămăşiţe ale Imperiului creştin şi se arătau în general dispuşi să susţină o guvernare imperială fermă.

Leon şi fiul său, numit în chip potrivit Constantin al V-lea (741-775), aveau intenţii precise – doreau ca supuşii lor creştini să-şi lege speranţele de obiecte de cult demne de încredere. Pe măsură ce armatele împăraţilor iconoclaşti întorceau treptat în favoarea lor roata norocului în înfruntările cu musulmanii, ei se puteau bizui pe loialitatea populaţiilor salvate de pericol şi pe entuziasmul trupelor tot mai des încununate de izbîndă, care-şi cuceriseră victoriile fără ajutorul icoanelor. Nu era nici un motiv de grabă. Abia în anul 754, Constantin al V-lea a convocat la reşedinţa sa de ţară din Hieria un conciliu ecleziastic care să elaboreze

un verdict definitiv, fundamentat teologic, asupra ilegitimităţii venerării imaginilor ; au trebuit să mai treacă încă zece ani înainte ca monahi iconoduli de seamă să fie linşaţi şi supuşi umilinţelor. Doar mai tîrziu a pus patriarhul să fie modificat mozaicul unei săli de primire de lîngă Hagia Sofia, înlocuind cu cruci stilizate chipurile lui Cristos şi ale sfinţilor datînd din secolul al VI-lea : la patruzeci de ani după prima iniţiativă a lui Leon, şeful Bisericii bizantine a găsit cu cale că sosise vremea să demonstreze într-o manieră subtilă că intrase la rîndul său în joc !

Iconoclasmul s-a încheiat provizoriu cu o victorie zgomotoasă a iconodulilor, printr-un conciliu convocat în anul 787 de împărăteasa--regentă Irina în numele fiului ei, Constantin al VI-lea. Conciliul s-a întrunit la Niceea, special aleasă pentru a reedita triumful primului conciliu „mondial" al lui Constantin. Dar reabilitarea cultului icoanelor s-a dovedit un succes efemer. Pe la anul 815, un aşa-numit „al doilea iconoclasm" a revenit în forţă. Faptul surprinde prea puţin. O guvernare fermă şi eficientă ajunsese să fie asociată absenţei imaginilor. Nu era nevoie decît de o nouă criză publică pentru ca iconoclasmul să fie resuscitat ca doctrină a politicii imperiale, iar aceasta s-a produs în Balcani. Constantinopolul era eclipsat de hanatul bulgar, închegat în jurul anului 680 pe ambele maluri ale Dunării. „Copiii hunilor", ultima mare putere nomadă din sudul Rusiei, bulgarii ameninţau cîmpiile mănoase şi uşor de cucerit ale Traciei, de care depindea aprovizionarea cu alimente a Constantinopolului. Avîndu-şi baza în Dobrogea, bulgarii au creat o monarhie refractară la creştinism şi au concurat cu succes Imperiul în competiţia pentru obţinerea fidelităţii coloniştilor slavi din Balcani. În anul 811, împăratul Nichifor a fost învins şi ucis de hanul Krum (802-814). Aşa ceva nu se mai întîmplase din anul 378, de la moartea împăratului Valens la Adrianopol. Din craniul împăratului a fost făurită o cupă cu care Krum avea să-şi sărbătorească victoria împreună cu aliaţii slavi.

Din fericire, Krum s-a stins din viaţă în anul 814, nu înainte însă ca armatele sale să ajungă pînă sub zidurile Constantinopolului. Succesorul lui Nichifor, Leon al V-lea, ştia ce avea de făcut :

> Cum se face că peste tot creştinii suferă numai înfrîngeri din partea popoarelor [păgîne] ? De vină nu poate fi decît cultul icoanelor şi nimic altceva... Doar cei care nu s-au închinat la ele au pierit de moarte bună, fiind înmormîntaţi cu slavă în Cripta Imperială... Paşii mei vor fi călăuziţi de urmele lor şi mă voi lepăda de icoane, astfel încît, bucurîndu-ne de o viaţă lungă, eu şi fiul meu să putem apăra Imperiul pînă la a patra şi a cincea generaţie[4].

Cu toate privirile aţintite asupra sa, Leon a trecut cu bună ştiinţă la slujba de Bobotează din Hagia Sofia pe lîngă imaginea lui Cristos şi a Maicii Domnului ţesută pe pînza altarului, fără să schiţeze nici cel mai mic gest de reverenţă. Şase ani mai tîrziu, Leon a fost asasinat în biserică. Dar sub succesorii săi, Mihail al II-lea (820-829) şi Teofil (829-842), cultul icoanelor a continuat să existe. Imaginile sfinte au fost postate special la mare înălţime pe zidurile bisericilor din Constantinopol: mesajul lor trebuia să se releve de la o distanţă sigură asemenea „cuvîntului scris". După un secol de manevre neconcludente, gestul de prosternare în faţa icoanelor sfinţilor şi sărutarea lor reverenţioasă devenise în mod evident, pentru ambele tabere, o chestiune „politizată" deosebit de sensibilă[5].

În cele din urmă, iconoclasmul a căzut victimă succesului promotorilor săi imperiali. Terorizatul „popor botezat" din jurul anului 730 a ajuns din nou cu dificultate la statutul de putere mondială. Bagdadul s-a dovedit a fi o capitală mult prea îndepărtată pentru a asigura cucerirea completă a Asiei Mici. După 840, elitele Constantinopolului şi-au recăpătat întrucîtva prosperitatea şi dezinvoltura. Misiunile diplomatice greceşti la Bagdad au pus accentul pe ideea superiorităţii lor culturale. Bizanţul şi nu parvenitul Imperiu islamic reprezenta culmea civilizaţiei, izvorul înţelepciunii „greceşti" atît de preţuite la curtea califilor. Îmbrăţişînd o atitudine similară, iconolatrii considerau iconoclasmul ca pe o aberaţie ce nu aparţinea Bizanţului. Doar conducătorii „semibarbari", ignoranţi ai culturii greceşti – susţineau ei – puteau răstălmăci într-un asemenea grad bogatele tradiţii ale Bisericii lor.

De fapt, abia la finalul controversei s-a conturat o poziţie iconodulă clară. În mare parte ea se datora partizanatului marelui stareţ Teodor din Studion – Studitul – (759-826), a cărui combativitate şi intransigenţă şi-au pus amprenta pe elitele Constantinopolului; apoi, demontării pertinente a ideilor teologice ale împăratului Constantin al V-lea de către patriarhul Nichifor (750-828) în tratatul *Antirrhetikos* (scris între 818 şi 820) şi adoptării opiniilor unui sirian îndepărtat şi pînă la acea dată prea puţin cunoscut, Ioan Damaschinul. Cele trei personalităţi au dat naştere unei anumite atitudini faţă de icoane, care, deşi clama că reprezenta înţelepciunea perenă a Bisericii, constituia în fapt un demers tot atît de inedit ca radicalismul iconoclaştilor[6].

Controversa iconoclastă a marcat un moment crucial de tranziţie. În cursul secolului al VIII-lea şi la începutul celui de-al IX-lea, un creştinism străvechi a fost supus de ambele părţi unui profund proces de

reevaluare şi redefinire. Precum o succesiune de furtuni violente, controversa a limpezit de nori cerul îndelungatei veri tîrzii a ortodoxiei bizantine. Pentru a putea înţelege mecanismele intime ale disputei, trebuie să ne întoarcem în timp în veacurile al VI-lea şi al VII-lea, la domnia împăraţilor Iustinian şi Heraclius şi la primul secol al Islamului.

Începînd cu a doua jumătate a secolului al VI-lea, creştinii răsăriteni se confruntau, chiar dacă într-o manieră foarte diferită, cu aceeaşi problemă care ajunsese să îi preocupe pe coreligionarii din Occident: creştinismul se extinsese asupra întregului spectru social. Consolarea colectivă oferită de religia creştină se diminuase vizibil. Impozantele bazilici, solemnul şi spectaculosul ritual al Euharistiei şi imnurile liturgice (precum *Kontakia** compus pe la anul 540 de sirianul Roman Melodul) păreau să nu mai fie suficiente. Într-o lume mai fragmentată, unde sentimentul colectivităţii din oraşele romane din Răsărit fusese subminat de schisme şi pauperizare, sosise vremea să se dezvolte loialităţi cu un pronunţat caracter personal în cadrul a ceea ce putea fi considerat un univers pe deplin creştin: de exemplu, *philoponoi*, „indivizi însufleţiţi de zel", mici grupuri de laici cucernici, formate în jurul unui mic altar, au devenit o trăsătură caracteristică a multor oraşe de la sfîrşitul secolului al VI-lea. Creştinii răsăriteni au găsit în sfinţi ceea ce creştinii latini aşteptau de la practicile lor penitenţiale de factură individuală. S-a răspîndit convingerea că portretele sfinţilor le substituiau prezenţa de la distanţă. Portretele erau de obicei realizate pe plăcuţe portabile şi se trăgeau dintr-o îndelungată tradiţie de comemorare a eroilor, a binefăcătorilor personali şi a părinţilor iubiţi. După ce a fost tămăduită de Simeon cel Tînăr prin preajma Antiohiei pe la anul 550, o femeie i-a aşezat portretul înăuntrul casei. „Impregnată de Duhul Sfînt care sălăşluia şi în sfînt", imaginea a început să înfăptuiască miracole în intimitatea locuinţei femeii, la mare depărtare de piscul muntelui unde-şi ducea traiul Simeon. O altă femeie a vizitat casa pentru a fi lecuită de o suferinţă veche de cincisprezece ani:

> căci şi-a spus: „fie şi numai văzîndu-i imaginea, voi fi izbăvită"[7].

În mod sigur, o schimbare intervenise în pietatea creştină răsăriteană pentru ca asemenea scene să poată fi posibile. S-a dezvoltat un nou tip de relaţii cu lumea supranaturală. Imaginile au „rupt rîndurile", cum s-ar spune. Au devenit obiecte privilegiate, destinate unei devoţiuni

---

* *Condacul* – în limba greacă în original (n.t.).

speciale. Îngerii, sfinţii, Cristos şi Maica Domnului străjuiseră de multă vreme zidurile bisericilor, dar ca parte constitutivă a unui monumental decor public: cu mici excepţii, însăşi maiestatea lor şi asocierea cu solemna ceremonie publică a liturghiei le făceau inaccesibile. Le lipsea „nuanţa personală" a icoanelor de tip nou. Începînd cu secolul al IV-lea, reprezentările figurilor sfinte puteau fi zărite pretutindeni, regăsindu-se pe vase, pe ornamente şi pe veşminte, în orice casă creştină. Imaginea lui Simeon Stilitul apărea pe stîlpii de la porţile grajdurilor din nordul Siriei: prezenţa sa proteja animalele adăpostite. Scene din Evanghelie erau brodate pe caftanele credincioşilor înstăriţi din Egipt. Dar mesajul lor era abia murmurat, iar prezenţa lor avea doar rol de talisman. Nu erau menite să atragă privirea credincioşilor, ci să-i îndepărteze pe demonii omniprezenţi, ce pîndeau din planurile inferioare ale universului fizic[8].

Prin contrast, noile imagini au fost separate de restul celorlalte. În faţa lor ardeau candele, iar vălurile trase sugerau o intimitate sacră. Aerul din jur împrăştia o adiere de tămîie, aşa cum se cuvenea unui loc sfînt. Ele reclamau „venerare" – aşadar, prosternarea reverenţioasă şi gestul intim al sărutului. Constituiau „prezenţe" în sine care se adresau inimii credinciosului, cum nu o puteau face mozaicurile grandioase sau talismanurile, şi creau noi „obişnuinţe ale inimii". Imaginile solicitau participarea activă a imaginarului. În anul 692, de pildă, un conciliu întrunit sub cupola palatului imperial din Constantinopol, conciliul *in Trullo*, a insistat ca semnul crucii să se bucure la rîndul său de o fervoare similară. Semnul crucii nu mai avea să fie postat pe pragul casei – cum fusese adesea – ca talisman, „semn aducător de victorie", ce oferea posesorului o protecţie invizibilă, ci urma să fie aşezat la nivelul ochilor, astfel încît credinciosul să i se închine în mod conştient „cu mintea, vorba şi sufletul"[9]. Mai mult, dacă crucea era însoţită de o imagine, aceasta nu avea voie să fie un simbol abstract precum Mielul Pascal, ci trebuia să reprezinte corpul uman al lui Cristos, astfel încît credinciosului să i se reamintească mereu că însuşi Domnul Isus Cristos se pogorîse pe pămînt în trup omenesc[10]. Ulterior canonul avea să fie revendicat de iconoduli ca manifest în slujba propriei cauze: după cum spunea Ioan Damaschinul, prin intermediul unei astfel de imagini

> mila Lui, Celui întrupat în carne, se întipăreşte în suflet[11].

Totuşi, în secolul al VII-lea, nu se bănuia nici pe departe că acest curent de pietate va ajunge să predomine. Deşi apărută în acea perioadă, venerarea imaginilor rămînea o practică greu de justificat din perspectiva interdicţiei idolatriei din Vechiul Testament. Problema a fost adusă în

prim plan de o criză neaşteptată a relaţiilor dintre creştini şi evrei. În anul 638, împăratul Heraclius a impus botezul creştin tuturor evreilor din Imperiu. Măsura dezvăluie o aroganţă tipică. Ca în Spania vizigotă, ea demonstrează că „poporul botezat" nutrea nu doar convingerea că fiecare membru al Imperiului lor trebuia să fie creştin, dar, mai important, că ei puteau fi creştinaţi, dacă situaţia o impunea, fără prea mari dificultăţi. Peste măsură de încrezător că religia creştină era credinţa majorităţii covîrşitoare a supuşilor săi, Heraclius a presupus pur şi simplu, în ciuda opoziţiei multor clerici, că, o dată botezaţi, evreii vor deveni buni creştini bizantini. Realitatea l-a contrazis, iar situaţia nu a făcut decît să-i împingă pe creştini într-o poziţie defensivă. Dacă evreii aveau să fie încorporaţi în comunităţile creştine, devenise imperios necesar ca obiecţiile evreieşti referitoare la creştinism să fie luate în serios. Criticile evreilor la adresa cultului creştin al imaginilor ca formă de idolatrie au jucat un rol considerabil în scrierile dintre anii 630 şi 640. Din cauza acţiunii arbitrare a lui Heraclius, problema idolatriei a devenit una din priorităţile doctrinare ale Bisericilor răsăritene[12].

Pînă în 700 d.Cr., musulmanii şi-au pus la punct propriul arsenal de critici împotriva practicilor creştine. Pe măsură ce limba arabă s-a răspîndit tot mai mult, criticile respective au început să-i neliniştească pe creştini. După cum am văzut, un personaj ca Teodor abu Qurra şi-a conceput tratatul său pentru apărarea imaginilor în limba arabă şi folosind argumente musulmane. El dorea să se asigure că fraţii săi creştinii nu aveau nici un motiv să „se simtă ruşinaţi" faţă de vecinii lor musulmani cînd se închinau şi sărutau icoane. Orice ar fi crezut vechii musulmanii despre artă în general – iar splendidele palate ale suveranilor arabi dezvăluie că mulţi dintre ei nu obiectau împotriva frescelor profane –, musulmanii considerau unanim că plecăciunile şi săruturile din cultul creştin al imaginilor erau similare cu cele practicate odinioară de poporul ignorant al lui Abraham/Ibrahim faţă de idoli: constituiau acţiuni nedemne de adevăraţii monoteişti[13].

Anumite cercuri musulmane de mai tîrziu vor susţine că artiştii care încearcă să plăsmuiască iluzia vieţii în făpturi neînsufleţite se fac vinovaţi de blasfemie. Pretenţia fiinţei umane de a fi capabilă să înzestreze cu semne de viaţă creaturi care-i datorau exclusiv lui Dumnezeu „suflul vieţii" constituia o formă de răzvrătire împotriva divinităţii. La Judecata de Apoi, artiştii, şi în special sculptorii, – gîndul ne duce la statuile clasice, ca cea a lui Venus care a rămas neatinsă în băile publice ale Alexandriei pe toată durata perioadei creştine, fiind în cele din urmă înlăturată de un conducător musulman – vor trebui să dea

socoteală în faţa lui Dumnezeu pentru faptul de a fi „însufleţit" creaţiile lor. Dumnezeu era un artist care nu îngăduia rivali. Pentru musulmani, capodopera sa supremă era Cartea Lui. Musulmanii evlavioşi erau îndemnaţi să îşi desfete privirile cu rîndurile curgătoare ale inegalabilului „*Qur'an* în arabă". Dezvoltarea rapidă a caligrafiei şi a inscripţiilor publice ca formă privilegiată de artă în lumea islamică arată amplificarea dezaprobării musulmane faţă de alternativa creştină[14]. Trecuseră vremurile cînd podeaua din mozaic a unei case musulmane, construită pe la anul 680, din localitatea Ramalah, în apropierea coastei Palestinei, putea include alături de imaginea unei arcade – aşa-numitul *mihrab* indicînd direcţia spre Mecca, oraş către care se închinau toţi musulmanii – o mare panteră arcuită în salt[15]. Pînă şi creştinii par să fi luat în serios această nouă atitudine. În Palestina şi Iordania, pardoselile mozaicate ale bisericilor construite în secolele anterioare poartă încă urmele tentativelor ezitante de a înlătura nu doar figurile umane, dar şi toate celelalte creaturi, fie prin excizie sau prin stilizare în buchete de flori[16].

Concepţiile musulmane nu au trecut neapărat de hotarul bizantin. Oricum nu ar fi fost bine primite. Împăraţii iconoclaşti erau creştini fanatici, devotaţi simbolului public al crucii, într-o perioadă cînd se ştia că musulmanii îndepărtaseră acest simbol din toate spaţiile publice ale Imperiului lor, în părţile cucerite[17]. În tratatul său teologic, Constantin al V-lea a obiectat împotriva practicii de a zugrăvi chipul lui Cristos tocmai deoarece credea cu pasiune în ceea ce musulmanii repudiau: Cristos nu era un simplu muritor, cum se afirma în Coran; El era atît om, cît şi Dumnezeu, iar mărunta fiinţă umană nu putea spera să surprindă misterul insondabil al acestei uniuni. Arta trivializa mesajul creştin, susţinut cu toată fervoarea de iconoclaşti[18].

Dar, pe la anul 720, cînd Ioan Damaschinul (657-753/4) – un pios sirian creştin şi membru al puternicei familii de demnitari Mansur – a scris *Apărarea sfintelor icoane* şi alte tratate în apărarea ortodoxiei, s-a dovedit că el cunoştea atît argumentele musulmane cît şi pe cele iconoclaste. Pare tipic pentru dispoziţia beligerantă şi autoritară a Imperiului Bizantin faptul că doar un creştin trăind sub stăpînire musulmană era liber să scrie în apărarea imaginilor, avînd atît timpul, cît şi resursele bibliografice necesare. De asemenea, o caracteristică a regionalismului care marca întreaga lume creştină se arată în aceea că scrierile lui Ioan au rămas cvasinecunoscute în Bizanţ pînă la începutul secolului al IX-lea. Ele au ajuns doar mult mai tîrziu să joace un rol esenţial în cristalizarea unei teologii a imaginilor, asociată cu „Triumful Ortodoxiei" de după anul 843.

Consensul la care s-a ajuns după acest „triumf al ortodoxiei" va domina creştinătatea bizantină şi pe vecinii ei pînă în zilele noastre, marcînd, în multe privinţe, un nou început. Prin comparaţie cu sensibilitatea conturată în veacurile al VIII-lea şi al IX-lea, raportarea anterioară la sacru avusese un caracter compact şi oarecum impersonal. După cum am văzut, recursul la imagini scotea la iveală setea nepotolită pentru un chip uman concret. Dar imaginile ridicau o problemă delicată. Ele hrăneau iluzia unei prezenţe umane precise. Trăsăturile clasice, bine conturate, ale unor indivizi reali erau sublimate reducţionist, dacă ne este permisă expresia, pentru a se conforma suprafeţei plane a suportului. Icoanele constituiau „prezenţe"; dar constituiau prezenţe din care lipsea pregnant tocmai acea dimensiune care însufleţise în fapt „prezenţele" anticilor. Nu erau statui. Se disociaseră de ceea ce era fizic, protuberant şi ameninţător, propriu statuilor clasice, pe care creştinii bizantini înclinau acum să le identifice cu idolii păgîni. Privirea trebuia să se concentreze cu pietate pe icoană pentru a cuprinde întreaga prezenţă umană de pe suprafaţa ei plană şi strălucitoare.

Pentru iconoclaşti, chiar şi acest tip de pictură semnifica o înşelătoare artă păgînă. În orice caz, imaginile erau prin definiţie incapabile să redea esenţa lui Cristos şi a sfinţilor, anume integralitatea indefinibilă a lui Cristos-Dumnezeu şi slava nepămîntească în care erau învăluiţi sfinţii în ceruri. Culorile stridente şi liniile incerte ale imaginii pictate nu făceau decît să adîncească prăpastia dintre „materia neînsufleţită" a icoanei şi vibranta realitate spirituală pe care pretindea că o reprezintă. Era mai sigur să subscrii la certitudinile oferite de Dumnezeu tuturor creştinilor decît să te încredinţezi penelului arbitrar al unui artist oarecare. Semnul crucii străfulgerase din ceruri pentru a-l călăuzi pe împăratul Constantin. La Liturghie, toţi creştinii botezaţi îl puteau vedea pe Dumnezeu printre ei sub forma materială a pîinii euharistice. Nici o sfinţire solemnă nu înălţase vreodată o operă de artă „din profan în sacru", cum o făceau cuvintele preotului rostite cu ocazia oficierii sacramentelor. Departe de a refuza cultului elementele vizuale în mod absolut, iconoclaştii îi îndrumau pe creştini către obiectele de care puteau fi siguri, definind clar domeniile în care imaginaţia vizuală creştină nu avea voie să se aventureze[19].

Dimpotrivă, Ioan Damaschinul şi continuatorii săi au inclus imaginile pictate printre obiectele pe care un creştin putea şi trebuia să se bizuie. Cea mai importantă contribuţie intelectuală a lui Ioan a fost să revendice pentru imagini aceeaşi capacitate incontestabilă de a înfăţişa invizibilul,

anterior recunoscută exclusiv Liturghiei şi Sfintelor Taine. Demersul său se datorează în mare măsură influenţei unei lucrări remarcabile, *Ierarhia cerească* a lui Dionisie Areopagitul (cunoscut nouă ca Pseudo-Dionisie, un creştin platonician din secolul al VI-lea, dar pentru Ioan şi contemporanii lui nimeni altul decît un filozof atenian devenit discipol al Sfîntului Pavel).

Argumentele platonice, folosite mai devreme cu patru secole de către filozofii păgîni în apărarea statuilor zeilor ca fiind reflecţii adecvate ale maiestăţii lor ascunse, erau acum reiterate într-un tratat remarcabil, în scopul investirii lumii materiale cu un profund sentiment al sacrului. Cultul vizibil al Bisericii creştine constituia doar o mică parte din întregul univers perceptibil care se comporta în ansamblul său ca icoana, de dimensiuni colosale, a lui Dumnezeu. Dumnezeu depăşea într-atît imaginaţia umană încît doar proliferarea simbolurilor vizibile, oferite de Dumnezeu creaturilor sale, putea „să le îndrume" către esenţa Lui. Imaginile erau vitale, căci ele uneau abisul dintre cele văzute şi cele nevăzute. Sfinţii şi îngerii, de pildă, se puteau înfăţişa oamenilor doar metamorfozîndu-se în propriile lor „icoane", iar dacă îngerii se prezentau cumva sub formă de şiruri ordonate asemenea gărzii imperiale, aceasta nu însemna că aşa erau ei în realitate. Se revelau în acest fel „ca o concesie făcută facultăţilor noastre". Pe de altă parte, respectiva înfăţişare nu constituia neapărat o iluzie. Ea reprezenta modalitatea aleasă de îngerii înşişi pentru a-i aduce pe credincioşi mai aproape de Dumnezeu, încurajîndu-i să-I perceapă ajutoarele nevăzute într-o asemenea postură, şi nu în alta. În crearea icoanei, artistul nu făcea decît să „reproducă" procesul de transformare a invizibilului în vizibil, transmis iniţial prin îndurarea divină de la îngerii nevăzuţi la oameni[20].

Preluarea argumentului de către Ioan venea în întîmpinarea unei nelinişti generale. Nu atît arta, cît imaginaţia vizuală în sine se lovea de reticenţe în cercurile creştine. Imaginile zeilor antici îşi conservaseră o aură tenebroasă şi puteau încă invada visurile credincioşilor, ca în cazul acelei femei din Constantinopol care s-a visat făcînd amor cu superbele statui amplasate de Constantin – de bună seamă, fără asemenea nelinişti – în hipodrom. Învăţăturile spirituale ale Părinţilor deşertului au amplificat aceste reticenţe, căci ele subliniaseră caracterul proteic şi potenţial demonic al imaginaţiei vizuale lipsite de îndrumare. Barsanuphius din Gaza i-a comunicat unui laic îngrijorat că nu poate avea încredere în toate visurile în care-i apăreau sfinţi. Sigur era doar visul cu semnul crucii, căci ea semnifica singura componentă a imaginaţiei creştine imună la contrafacerea demonilor[21].

Preţul plătit pentru spulberarea neliniştilor privind imaginile a constat totuşi în acceptarea îndrumărilor venind dintr-o singură direcţie, iar unica sursă a întregii imagerii creştine a fost considerată tradiţia neîntreruptă a Bisericii. Ioan Damaschinul şi discipolii săi au susţinut nu doar că imaginile fuseseră dintotdeauna venerate într-o formă sau alta : ei au pretins că orice imagine venerată în epoca contemporană lor fusese adorată, într-o formă identică, încă de pe vremea lui Cristos şi a Apostolilor. Se spunea că Evanghelia Sfîntului Luca ar fi conţinut ilustraţii care alcătuiau prototipul tuturor reprezentărilor creştine de mai tîrziu despre viaţa lui Cristos[22].

Tradiţia a fost în plus validată de viziuni, care nu făceau decît să ofere confirmări de ultimă oră la credinţa că Biserica deţinea deja un album integral şi absolut sigur pentru a recompune „portretul-robot" al fiecărei figuri sfinte. Imaginaţia creştină nu avea motive să se teamă că se risipea în van pe creaţii arbitrare. Cînd în absida Hagiei Sofia a fost construit pentru prima dată, în anul 867, un mozaic înfăţişînd-o pe Fecioara Maria cu Cristos în braţe, a fost privit drept o creaţie stranie. Era încă strivit de splendoarea impersonală a cupolei de mozaic auriu şi de marmură strălucitoare, multicoloră, pe care Iustinian – un autentic creştin al secolului al VI-lea – le considerase suficiente în sine pentru a uni Cerul cu Pămîntul în noua sa mare biserică. Dar contemplarea noului mozaic descoperea, dincolo de el, o scenă care fusese dintotdeauna la îndemîna credincioşilor, în exact aceeaşi formă în care o vedeau acum :

> Fecioara se înalţă nemişcată înaintea ochilor noştri ţinîndu-l în braţe pe Creator în chip de prunc, zugrăvită în pictură aşa cum e înfăţişată în scrieri şi cum s-a arătat în viziuni[23].

După 843, bisericile au ajuns în cele din urmă să fie înţesate de imagini similare, imortalizate în mozaicuri şi fresce, din care dispăruse în mod evident dimensiunea aleatorie a veacurilor precedente. Ca donatori şi ctitori ai noilor mari lăcaşuri de cult din secolele al V-lea şi al VI-lea, mirenii şi clericii împînziseră bazilicile Imperiului de Răsărit cu toate formele de splendoare vizuală, străduindu-se să aducă paradisul pe pămînt – iar paradisul lor era în continuare ancorat adînc în antichitate. Pe pardoseala mozaicată a bisericilor din întregul bazin al Mediteranei Răsăritene, paradisul îl întîmpina pe credincios din toate părţile cu ornamente florale exuberante, scene dezinvolte de vînătoare, personificări clasice ale virtuţilor şi elementelor naturii. De bună seamă, pe

ziduri erau prezente figuri maiestuoase; dar, precum în Biserica San Vitale din Ravenna, ele erau inserate într-un peisaj ornamental luxuriant de un verde strălucitor, ce sugera Grădina Paradisului cu o nedisimulată propensiune pentru abundenţa vegetală.

Acum părea că atmosfera densă a Paradisului se mai degajase oarecum. Imaginaţia nu mai era înflăcărată în aceeaşi măsură de ideea unui loc al abundenţei aflat ispititor de aproape de lumea materială – cum fusese încredinţat Grigore de Tours şi mulţi dintre contemporanii săi răsăriteni. Începînd cu secolul al IX-lea, credinciosul ortodox vedea la intrarea într-o biserică bizantină chipuri umane, dispuse pe pereţi într-o ordine solemnă, anticipînd curtea celestă. Exuberanţa neomenească a Paradisului dispăruse. Sfinţii erau înfăţişaţi în rînduri ordonate, în timp ce chipurile şi siluetele sfinţilor şi apostolilor, ale Fecioarei şi ale lui Cristos însuşi se înălţau pe pereţi de la nivelul solului, ocupînd fiecare locul său obişnuit, atent desemnat. Fiecare biserică se transformase într-un „spital spiritual". Sufletele suferinde puteau păşi în orice biserică pentru a găsi aceeaşi imagine mîngîietoare a Raiului ai cărui locuitori sfinţi le înconjurau în tăcere de pe pereţi cu chipurile lor uşor de recunoscut[24].

Dar acest lucru a fost posibil doar pentru că după anul 840 imaginaţia vizuală a credincioşilor a avut la fel de puţină libertate ca sub sceptrul de oţel al iconoclaştilor. Imaginile aveau rolul de a „îndruma", iar acum îşi îndeplineau rolul cu fermitate şi într-o singură direcţie, cea autorizată. În Bizanţ, icoanele veneau în întîmpinarea unei nevoi consacrate de a intra în contact cu lumea invizibilă şi de a-i actualiza prezenţa. Dar aceste imagini nu puteau fi nici arbitrare şi nici specifice; ele admiteau la fel de puţine schimbări în timp şi spaţiu ca figurile imuabile pe care le reprezentau. Uniformitatea şi constanţa remarcabilă a decoraţiilor bisericilor ortodoxe şi a icoanelor produse mai tîrziu pentru uz individual trădează siguranţa cu care o nouă elită religioasă s-a angajat, după 843, într-un inedit exerciţiu de pedagogie religioasă. Ea reuşise să extindă reţeaua fină a controlului ecleziastic pînă şi asupra imaginaţiei vizuale a „poporului botezat". Singurele imagini permise cultului erau cele declarate de conducătorii Bisericii ca fiind transmise credincioşilor de tradiţia ecleziastică într-o formă precisă şi teoretic invariabilă. Credincioşii trebuiau

> să accepte cu inima deschisă tot ce fusese dăruit Bisericii... cînd privesc [imaginile], să nu vadă în ele nimic altceva decît ceea ce semnifică [în mod legitim][25].

Fireşte, icoanele în sine au continuat să „rupă rîndurile", ignorînd adesea menirea hărăzită de apărătorii lor ecleziastici. Se adresau pe mai departe inimilor, aşadar unor nevoi profund intime. Pînă în ziua de astăzi, o porţiune din pardoseala de marmură a pronaosului Hagiei Sofia este vizibil mai coborîtă decît restul. În secolul al XIV-lea un pelerin din Novgorod a primit explicaţia : fusese tocită de tălpile nenumăraţilor credincioşi ce veneau să sărute icoana „Mîntuitorului Duhovnic", atîrnată pe partea stîngă a uşilor de la intrarea în altarul principal ; era imaginea în faţa căreia

> oamenii îşi mărturiseau păcatele cînd nu puteau să se spovedească în faţa unui duhovnic din pricina ruşinii[26].

Controversa iconoclastă s-a desfăşurat într-un Imperiu constrîns să se războiască cu el însuşi. Pe tot parcursul secolului al VIII-lea, armatele imperiale au fost imobilizate într-un război de apărare aparent fără sfîrşit la hotarul de Răsărit. Pentru a păstra Sicilia ca redută vestică a imperiului maritim cu baza în Marea Egee, toată Italia la nord de Calabria a fost neglijată. În anul 751, Ravenna a fost cucerită de longobarzi. Regele Aistulf şi-a stabilit curtea în fostul palat al exarhului şi-şi oferea fără îndoială darurile, ca bun catolic apusean, pe altarul din San Vitale, sub privirile tăcute ale lui Iustinian şi Teodorei. Dacă Roma urma să-şi menţină autonomia, papa trebuia să găsească noi protectori. Nu a trebuit să caute prea mult. După anul 751, arbitrii politicii italiene şi protectorii privilegiaţi ai Romei au devenit francii din Nord, şi nu împăraţii Constantinopolului. La Conciliul de la Niceea din anul 787, emisarii papei Adrian au vorbit cu entuziasm despre Carol, regele francilor, „fiul spiritual" model al papei. Carol preluase deja destinele Italiei, cucerise „întreg Apusul" şi chiar „supusese triburile barbare credinţei creştine". Erau veşti nedorite : această parte din scrisoarea papei nu a fost tradusă în greacă.

Cînd *Acta* Conciliului de la Niceea au fost trimise la Roma, iar apoi înaintate curţii france în traducere latină, clerul din preajma lui Carol a întîmpinat documentul cu o superioritate condescendentă, văzînd în el o improvizaţie neglijentă şi plină de erori. Biserica lor procedase mai bine considerînd imaginile eminamente neutre : ele nu trebuiau „venerate", dar nici nu erau într-atît de importante încît să fie distruse. Grecii îşi irosiseră energiile pe chestiuni derizorii. Darea de seamă întocmită de Teodulf, un expert, i-a fost citită lui Carol şi explicată în amănunt

monarhului franc. Adnotaţiile pe marginea manuscrisului consemnează reacţiile lui Carol. Nu s-ar fi cuvenit ca Biserica greacă să acţioneze de una singură:

> [ea] ar fi trebuit să se îndrepte către Bisericile din toate regiunile, cerîndu-le sfatul dacă imaginile puteau sau nu să fie venerate.

„*Probe*", „Întocmai!" a fost comentariul lui Carol. Episcopii ar trebui să înveţe „poporul iubitor de Cristos": „*recte*", „desigur!"[27].

În timp ce Imperiul de Răsărit se chinuia să-şi revină din pragul dezastrului, în Apus se cristalizase o nouă ordine politică, asociată unei noi dinastii formată din descendenţii „carolingieni" ai lui Carol Martel. Atît suveranii ei, cît şi elita ecleziastică ştiau cum să asimileze şi să educe popoare creştine de dată recentă. Într-o decisivă jumătate de secol, ei au lăsat să se înţeleagă limpede că urmau să facă aceasta într-o manieră complet diferită de cea a grecilor şi se arătau neobişnuit de siguri că aparţineau creştinătăţii, fiind chiar îndreptăţiţi la un „Imperiu" independent de Roma Răsăriteană.

15

Închiderea frontierei: Frisia şi Germania

Jumătatea secolului al VIII-lea a fost martoră la apariţia în Europa şi Orientul Mijlociu a unor sisteme politice care pierduseră legătura cu rădăcinile lor din lumea antică. O dată cu întemeierea Bagdadului, în anul 762, Imperiul islamic şi-a asumat definitiv identitatea orientală. Roma Răsăriteană s-a transformat într-un „Bizanţ" văduvit de elitele civile şi de orizontul cosmopolit, devenind un stat asediat, dar mai bine închegat. Controversa iconoclastă a relevat cît de departe erau dispuşi să meargă noii cîrmuitori pentru a-şi asigura atît de necesara bunăvoinţă divină, punînd în discuţie tradiţii moştenite dintr-un trecut mai bogat şi mai tolerant. Oameni noi din ţinuturi noi (din estul Iranului în califatul din Bagdad şi din estul Anatoliei în Imperiul Bizantin) au fost nevoiţi să construiască cu repeziciune într-o lume care-şi pierduse multe din reperele sale antice.

În nord-vestul Europei, statul franc traversa o perioadă similară de criză. Proaspăta aristocraţie a Austrasiei, o formaţiune cristalizată în teritoriile de frontieră din nord-estul Galliei şi la est de Rin, s-a grupat tot mai strîns în jurul unei familii provenind din Maas şi Ardennes, condusă de Pepin din Heristal (m. 714), nepotul stareţei Gertrude din Nivelles. Ca „majordom al palatului", în realitate ca puternic „sub-rege" al unui monarh merovingian ce stăpînea doar cu numele, fiul lui Pepin, Carol (m. 741) – numit ulterior foarte sugestiv Carol Martel, „Barosul" – a reînsufleţit vechea „teroare a francilor". Carol le-a arătat devotaţilor săi cum victoria pe cîmpul de luptă le putea aduce noi bogăţii pe care să şi le împartă între ei. În anul 733, el a oprit înaintarea unei armate musulmane pe cale să jefuiască oraşul Tours şi, de atunci încolo, a jecmănit regiunile creştine din sud la fel de temeinic precum ar fi prădat musulmanii Francia sa natală, dacă ar fi avut sorţi de izbîndă.

Ca grup de *bellatores*, războinici şi vînători pasionaţi şi, ocazional, patroni cucernici ai noilor mănăstiri de tip nordic, nobilii Austrasiei datorau prea puţin unui sud în continuare tributar amintirilor antice. Spre deosebire de „romanii" din Aquitania, ei nu înţelegeau latina, chiar dacă li se citea mai rar. Limba lor era franca, iar scrisul nu era treaba lor. Lucrurile cu adevărat importante în lumea lor – jurămintele de loialitate şi povestirile faptelor eroice – se exprimau cel mai bine prin viu grai.

Aristocraţia şi liderii ei *de facto*, familia lui Pepin şi Carol Martel, au descoperit că puteau ataca orice loc din Aquitania pînă în estuarul Rinului, Turingia şi Dunăre, pentru a dobîndi bogăţie şi pentru a consolida vechile raporturi de subordonare. Extinzîndu-se mult peste graniţele teritoriului lor de baştină, francii Austrasiei au devenit partenerii principali într-o confederaţie de regiuni foarte diferite, subordonate dintotdeauna într-un chip mai relaxat puterii hegemonice a monarhiei merovingiene. Pînă şi caii lor se pare că le împărtăşeau siguranţa de sine. În secolul următor, vorbind despre divinaţie, marele teolog Gottschalk nota că trăpaşii de luptă posedau un al şaselea simţ: deveneau mai vioi cînd ştiau că armata va birui. Însoţindu-i pe franci într-o expediţie militară în Est, întreprinsă la 1.500 kilometri depărtare de Francia, de-a lungul coastei Dalmaţiei, Gottschalk i-a cerut finului lui să observe caii cu atenţie. S-a văzut că avea dreptate; caii cavaleriei france săltau voios la trap, înainte de o altă şarjă victorioasă[1].

Aceşti războinici aveau nevoie de un rege „adevărat". Monarhia simbolică a merovingienilor din ultima perioadă se bazase pe un arhaic misticism precreştin, combinat cu birocraţia profană a unei curţi postromane. Ea nu se arăta neapărat ineficientă, cît demodată. Puterea regală nu putea continua să rămînă nici pur simbolică şi nici fundamental profană. Asemenea Bizanţului şi Britanniei lui Beda, elitele dominante ale Franciei au făcut un salt peste secole, identificîndu-se cu vechiul „popor al lui Israel". „Poporul lui Israel" îşi alesese regii în funcţie de eficienţa lor, căci ei urmau să-şi conducă „poporul în luptă". La fel trebuia să procedeze şi „poporul francilor"[2].

La rîndul lor, papii Romei căutau noi protectori. Puternicii regi longobarzi, scăpaţi de sub controlul garnizoanelor Imperiului Roman de Răsărit, ameninţau să transforme Roma, avanpostul precar, dar încă remarcabil de cosmopolit al unui venerabil imperiu mondial, într-un oraş de provincie din sudul propriului regat italian. În încercarea de a cîştiga măcar un moment de răgaz, papa Zaharia a dat urmare preceptelor

laice ale diplomaţiei imperiale, patronînd apariţia unei noi puteri dincolo de Alpi, a cărei ascensiune ar fi putut să abată atenţia longobarzilor. Consultat conştiincios de fiul lui Carol Martel, Pepin, în anul 751, papa a declarat că „poporul francilor" se putea dispensa de merovingieni. Erau vremuri grele. Roma însăşi se transformase dintr-un oraş situat în inima Mediteranei Occidentale – un paşnic lac creştin – într-un oraş aflat neliniştitor de aproape de frontiera din nordul Africii şi Spania, care despărţea creştinismul de islam. „Ordinea" creştină, limitată acum la bazinul nordic al Mediteranei, era periclitată de regi slabi. Măcar francii să fi avut în fruntea lor un rege puternic care să se bucure de acordul deplin al papei – şi pe deasupra, unul suficient de îndepărtat.

Pepin va fi încoronat rege într-o manieră modernă – a fost uns cu mir, aşa cum se ştia că se procedase cu regii Israelului. Ca reacţie la potenţialul pericol, longobarzii au ocupat Ravenna. La începutul lui ianuarie 754, epuizat de o nemaiauzită şi precipitată călătorie peste Alpi în mijlocul iernii, succesorul lui Zaharia, papa Ştefan al II-lea, soseşte în Francia implorînd în numele Sfîntului Petru intervenţia curţii france în Italia. Papa a repetat ceremonia ungerii cu mir, consfinţind astfel exclusivitatea legitimităţii familiei lui Pepin la monarhia francă: regele Pepin a întemeiat dinastia „carolingiană", numită după Carol Martel. Extenuatul pontif a fost însoţit la vila lui Pepin de fiul mai mare al acestuia, un copil serios în vîrstă de zece ani. El va fi cunoscut generaţiilor următoare, în latina dialectală de mult mai tîrziu a Galliei, drept Carol *le magne*, Charlemagne, Carol cel Bătrîn (pentru a-l distinge de fiul său, decedat prematur, cu acelaşi nume). Ştefan a căpătat protecţia dorită pentru Roma. Pepin s-a întors acasă în anul 756, după două campanii transalpine, cu o „mulţime de comori şi daruri". El îi obligase pe regii longobarzi să-i cedeze o treime din tezaurul regal depozitat la adăpostul înaltelor ziduri de apărare ale Paviei.

O masivă infuzie de bogăţie, sub formă de tribut sau rezultată în urma expediţiilor de jaf din Sud, cît şi contactele intense cu Roma, datorate ritmului alert al diplomaţiei france, au pus la dispoziţia episcopilor şi stareţilor din anturajul noului rege instrumentele necesare edificării unei micro-creştinătăţi „corecte" în Francia. Prin comparaţie, oportunităţile lor reduceau strădaniile secolului anterior – ale unor „romani" precum Benedict Biscop şi Wilfrid, sau chiar solemnul imperativ al episcopatului Spaniei privind uniformizarea cultică – la simpla condiţie a unor firave demersuri parohiale.

Ambiţia extinderii acestei micro-creştinătăţi specifice în mare parte din apusul Europei se remarcă pentru prima dată cu claritate la periferia Franciei, în procesul de creştinare din Frisia şi Germania, unde a echivalat cu închiderea frontierei. Lumea deschisă de odinioară, caracterizată de structuri sociale şi politice mai puţin rigide şi de o fluiditate pronunţată a opţiunilor religioase, s-a trezit atrasă inexorabil într-un sistem de control religios din ce în ce mai strict, promovat de indivizi animaţi de un nou sentiment de ordine, aflaţi sub protecţia regilor franci tot mai siguri pe sine şi dispunînd de resurse sporite.

Regatul franc îşi păstrase ambivalenţa de tip Ianus. Formate într-o zonă de la periferia lumii romane, vechile frontiere – *limes* – trasau încă în chip inconfundabil o linie de demarcaţie la îmbinarea celor două lumi. De-a lungul Mosellei, Rinului şi Dunării se regăsea moştenirea unui îndelungat trecut roman şi creştin. Metz se mîndrea cu patruzeci de biserici, dintre care unele vechi de 400 de ani. La Mainz, ziduri romane solide împrejmuiau bazilici venerabile, în care Mesa „romană" era celebrată cu o opulenţă mediteraneană, astfel încît un vizitator musulman putea afirma două secole mai tîrziu că oraşul era tot atît de învăluit de miresme aromate precum Damascul[3]. La fel, în sudul Dunării, urmele fostei ordini romane nu se şterseseră cu desăvîrşire. Enclave ale creştinismului supravieţuiseră ca „religie populară" a „romanilor". Un sclav creştin ce evadase din pădurile Saxoniei a fost fericit să vadă oraşul Regensburg, cu zidurile sale romane şi biserica din piatră[4].

Mai importantă chiar decît perpetuarea acestor vechi prezenţe s-a dovedit dezvoltarea noului sistem feudal în nordul Galliei şi în anumite regiuni de pe valea Rinului. Exploatarea agricolă a domeniilor marilor proprietari se realiza prin munca forţată a ţăranilor grupaţi în aşezări stabile. Sistemul a demonstrat capacitatea nobilimii locale, susţinută de autoritatea unei monarhii puternice, de a îmblînzi un peisaj recalcitrant şi de a controla ţărănimea pribeagă din trecut, astfel încît să poată acumula un surplus de bogăţie în sfîrşit comparabil cu cel colectat odinioară cu o tenacitate inflexibilă de perceptorii Imperiului Roman.

Pe fondul acestor structuri masive, ţinuturile de la nordul şi estul vechilor *limes*, dintre care multe ajunseseră cu ceva vreme înainte sub dominaţia francă, au început să se înfăţişeze ca adevărate periferii. Păreau că aparţin unei Europe mai vechi. Frisia şi Saxonia, de la coasta Mării Nordului pînă în Pădurea Teutoburgică, erau eminamente păgîne. În alte părţi, creştinismul era prezent, dar (nu altfel decît în Irlanda secolului al VI-lea) doar ca o religie printre multe altele. Chiar dacă la

Wittislingen o alemană de neam nobil a fost înmormîntată cu o broşă pe care se putea citi un ireproşabil epitaf creştin cu reminescenţe clasice, locul ei de veci se găsea printre mormintele ce-i onorau propria familie, şi nu se cunoaşte să fi existat vreo biserică prin preajmă. În aceeaşi regiune au fost descoperite broşe dedicate lui Wodan. Se prea poate ca religia familiei ei să fi fost creştinismul ; dar acesta nu constituia, ca în Francia, religia unică a întregii comunităţi. În Bavaria, o vrăjitoare păgînă obişnuia să dăruiască animale bisericii locale, ca ofrande de mulţumire pentru reuşita descîntecelor ei. În Freising, plăcile din jurul mormîntului Sfîntului Corbinian (m. 725) conţineau reprezentarea unui armăsar cu un gigantic penis în erecţie. O sechelă a unei epoci anterioare, mai puţin scrupuloasă, de obiecte *ex voto*, imaginea a fost ulterior înlăturată de succesorii mai pedanţi ai lui Corbinian[5].

Prin comparaţie cu Francia, puterea căpeteniilor locale era limitată. Vechii saxoni supravieţuiau fără a avea un rege. Casta nobiliară se mulţumea să aleagă, prin tragere la sorţi, un conducător pe care îl urma numai pe timp de război[6]. Ca puncte de adunare ale confederaţiilor tribale, marii arbori sacri se bucurau de o preţuire deosebită. Inconsistenţa fluctuantă a acestor raporturi părea să confirme cele mai negre suspiciuni ale creştinilor. În Francia, Britannia şi Irlanda, regalitatea – ba chiar o regalitate din ce în ce mai puternică – se identifica cu civilizaţia. Un autor creştin din secolul al VIII-lea descria cel mai îndepărtat colţ al lumii ca fiind înconjurat de societăţi simptomatic lipsite de construcţia statală, „de popoare sălbatice, fără religie şi fără regi"[7]. Ascensiunea spectaculoasă a creştinismului printre regii ambiţioşi ai Britanniei contrasta neliniştitor cu opacitatea cvasitotală faţă de noua credinţă a vechilor saxoni lipsiţi de regi şi, mai la Est, a slavilor – în ciuda apropierii multor triburi slave din Balcani şi de pe coasta Dalmaţiei de marile centre cu populaţii creştine. „Ordinea" proprie Vechiului Testament întruchipată de suverani puternici şi pioşi era neutralizată de copleşitoarea prezenţă mută în marea majoritate a Europei Centrale şi de Nord a unor stiluri de guvernare ancestrale, mai puţin autoritare, asociate căpeteniilor de trib, în care clanurile semiindependente şi clientela lor concurau pentru prestigiu, fără să nutrească iluzia că o anumită familie sau un anumit grup avea să-şi adjudece în mod definitiv victoria în detrimentul celorlalţi competitori.

Pe vremea merovingienilor, *limes*-urile romane rămăseseră o barieră conceptuală bine întipărită în subconştientul suveranului şi al episcopilor. Dagobert (623-638) încurajase proiectele ocazionale ale episcopilor

doritori să „predice tuturor popoarelor", dar sprijinul său se înscria în coordonatele unei politici de recuperare a teritoriilor pierdute din cauza contracţiei hotarelor romane, ca de pildă regiunea adiacentă oraşului Utrecht sau coasta Mării Mînecii. Zone anarhice, locuite de comunităţi nebotezate, „fără credinţă în Dumnezeu sau respect pentru semeni" nu puteau face parte din Gallia. Mai tîrziu, Sfîntului Amandus (m. circa 684) i s-a permis să predice bascilor din Pirinei, unde un poet basc a luat în derîdere Evanghelia şi pe episcop[8]. Un secol mai tîrziu, în anul 778, aceiaşi basci aveau să coboare din munţii lor pentru a zdrobi una dintre puţinele armate pierdute vreodată de Carol cel Mare – contingentul contelui Roland în trecătoarea Roncevalles. Dar dincolo de *limes*, în Europa Centrală, unde miza nu o constituiau legea şi ordinea, Dagobert fusese încîntat să-şi proclame supremaţia în maniera tradiţională, mai degajată. Atîta vreme cît vechii saxoni îşi plăteau tributul anual de 500 de vite, păgînismul jurămintelor lor de lealitate – pe săbii – îl deranja prea puţin. La hotar se întindea o lume deschisă tuturor posibilităţilor. Între anii 623 şi 658, Samo – un negustor de sclavi, franc din Sens – îşi clădise propria poziţie de căpetenie printre triburile slave din Boemia. Ca franc, probabil că el se considera în continuare un bun creştin, dar nu a avut nici o reticenţă să se stabilească, cu douăsprezece soţii, printre „cîinii" necreştini[9].

Dimpotrivă, bariera mentală reprezentată de *limes* nu existase niciodată în Irlanda şi Britannia saxonă. Importantă era ideea de *peregrinatio*, înstrăinarea de propria ţară în numele lui Dumnezeu. În comparaţie cu profunda sfîşiere lăuntrică produsă de exilul autoimpus, prin care un individ îşi abandona clanul, vechile graniţe ale Europei nu însemnau nimic. Mai mult, văzute prin ochii trişti ai străinilor creştini, era evident că religia creştină nu pătrunsese în regiunile din nord-vestul Europei cu care aceştia erau intim familiarizaţi.

În timp ce ideea „exilului lui Dumnezeu" se impusese în Irlanda, structurile noilor biserici saxone din Britannia au fost menite să producă călători de marcă. Încredinţaţi mănăstirii la o vîrstă fragedă, între cinci şi şapte ani, indivizi capabili ajungeau să se confrunte la maturitate cu situaţii riscante din punct de vedere emoţional şi social. La vîrsta de patruzeci de ani, ei contemplau perspectiva de a deveni stareţi sau episcopi, figuri ale autorităţii în cadrul propriului grup şi al propriei regiuni, şi astfel de a fi inextricabil implicaţi în compromisurile ce au permis edificarea în Britannia, şi anterior în Irlanda, a unui creştinism impregnat cu elemente fundamental profane, imperceptibil postpăgîne.

Era aşadar preferabil să-ţi părăseşti căminul şi să cauţi altundeva claritatea adevăratei ordini creştine. Pentru asemenea indivizi, exilul religios se împletea intim cu sentimentul profund al unei lumii creştine ideale.

Willibrord (658-739), primul reprezentant al noii generaţii de străini, era un produs atît al micro-creştinătăţii lui Wilfrid din Northumbria, cît şi al Irlandei, unde îşi găsise chemarea în timp ce studia, în exil, la Cluain Melsige (Clonmelsh, comitatul Carlow). În anul 690, el şi-a oferit serviciile, însoţit de un mic grup de călugări, lui Pepin din Heristal, tatăl lui Carol Martel. Spre deosebire de Columbanus, predecesorul său irlandez, Willibrord nu oferea „medicamente" pentru sufletele lui Pepin şi ale anturajului său. Dorinţa lui arzătoare era să mîntuiască sufletele păgînilor – ale frisonilor din estuarul Rinului, aflaţi de puţin timp sub dominaţie francă, dar, la nevoie, şi sufletele altor popoare păgîne, ale danezilor şi ale vechilor saxoni[10].

De la Willibrord ne-a parvenit *Calendarul* său, redactat într-o grafie irlandeză clară şi cu adnotaţii înscrise de propria sa mînă. *Calendarul* surprinde viziunea unui exilat asupra noii Europe, a unei lumi cuprinzătoare, ţinută laolaltă prin ritualul comemorării sfinţilor îndepărtaţi şi a morţilor: Patrick, Brigid şi Columba, cei trei mari sfinţi ai Irlandei, sînt pomeniţi alături de trei regi ai Northumbriei. Mai mult, notînd data cînd a împlinit vîrsta de 70 de ani, Willibrord adoptă un nou sistem de datare: într-o manieră foarte apropiată celei moderne, va scrie „728 d.Cr." – „în anul 728 de la întruparea Domnului". Sistemul fusese elaborat anterior, dar a căpătat dintr-o dată importanţă pentru un mic grup de oameni a căror percepţie temporală era marcată de aceeaşi universalitate maiestuoasă ca percepţia lor spaţială (desigur, în această privinţă fuseseră precedaţi de musulmani care numărau anii pe tot cuprinsul Imperiului lor de la Hegira, data istoricei călătorii a Profetului şi a tovarăşilor săi de la Mecca la Medina, în anul 622). Pînă atunci – şi în numeroase cercuri, multă vreme după aceea – timpul Europei fusese un timp regional, deseori un timp ce se raporta nemijlocit la trecutul roman – „era" unei provincii fiind de obicei datată după anul încorporării în Imperiul Roman. Unitatea de măsură a timpului era dată de anii de domnie ai suveranilor locali, iar pentru papi de anii de domnie sau chiar de consulatele onorifice şi ciclurile de impozitare (*indicţiunile*) împăraţilor romani din Răsărit. În lumea lui Willibrord (ca şi în sistemul de datare folosit de Beda în *Istoria ecleziastică*) nu era însă loc decît pentru un singur timp, dat fiind că exista un singur stăpîn

al lumii – Domnul Isus Cristos, a cărui împărăţie asupra umanităţii începuse cu anul naşterii Lui şi avea să dureze pînă la sfîrşitul veacurilor.

Văzută de cealaltă parte a mării, din Northumbria lui Willibrord, Frisia reprezenta poarta de intrare în Europa. Negustorii frisoni puneau la îndemîna risipitorilor regi saxoni ai Britanniei produsele din regiunea Rinului. În schimbul sclavilor ei puteau obţine obiecte de sticlă de lux, lingouri de argint şi chiar pive masive de piatră din Germania. În tot nord-vestul Europei, comerţul frison a dat lovitura de graţie unei lumi străvechi. După anul 670, monedele de aur merovingiene, copii palide, dar încă recognoscibile ale monedelor imperiale romane, au cedat locul aşa-numitelor *sceattas* din argint, bătute pentru uzul negustorilor dintr-o economie înfloritoare, ce-şi mutase centrul de greutate către Marea Nordului. În locul semnului crucii, multe dintre ele îl înfăţişau pe Wodan cu părul său înfoiat. Francii şi frisonii concurau pentru controlul asupra oraşului Dorestad (Duurstede, Olanda), un centru comercial pe Rin. Dorestad devenise unul dintre cele mai mari porturi din Europa. În anul 800, docurile sale din lemn şi casele negustorilor se întindeau pe 250 de hectare, în timp ce un oraş roman de pe Rin ca Mainz abia dacă ocupa 100 de hectare. Mai la nord, printre *terpen* – digurile artificiale – din Groningen şi Vriesland de astăzi, o societate de negustori şi ţărani liberi trăia într-un belşug rar întîlnit. Erau bine hrăniţi, dispuneau de un surplus de vite şi produceau cantităţi însemnate de stofe foarte căutate. Frisia întruchipa un contraargument zdrobitor în ceea ce priveşte convingerea creştină tot mai acentuată după care păgînismul echivala cu subdezvoltarea.

Frisia păgînă se găsea sub semnul unui „s-ar putea" încă nedecis pentru toată zona Mării Nordului. La hotarele Franciei, regele Radbod (685-719) întemeiase un stat sub-franc. Radbod era un rege puternic, respectat de căpetenii şi temut de duşmani, iar regatul său era unul păgîn. El avusese grijă să menţină ritualurile păgîne care asiguraseră prosperitatea supuşilor săi – pe cît se pare, chiar şi sumbra practică a sacrificiile umane decise prin tragere la sorţi, în care victimele erau lăsate să se înece în momentul fluxului, atunci cînd apele Mării Nordului se înălţau să-şi primească tributul cuvenit. S-a spus mai tîrziu că, înduplecat de un episcop franc să primească botezul, Radbod l-ar fi întrebat dacă avea să-şi întîlnească strămoşii în Rai. Răspunsul francului s-a rezumat la un „nu" inechivoc, astfel că bătrînul rege şi-a reconsiderat opţiunile: prefera să zacă în Iad împreună cu marii bărbaţi ai neamului său, decît să împartă Raiul cu indivizi de condiţie inferioară precum episcopul în cauză[11].

Willibrord nu avea pretenţia să convertească regi de genul lui Radbod, ci se dorea mai curînd un consolidator. Cînd roata s-a întors în favoarea francilor, după moartea lui Radbod şi mai ales după o spectaculoasă expediţie navală a lui Carol Martel în anul 734 pe coasta de nord a Frisiei, Willibrord şi călugării lui au trecut la fapte în restabilitul oraş Utrecht pentru „a smulge din rădăcină buruiana" păgînismului din ţinuturile anexate stăpînirii france. Într-un asemenea ţinut de graniţă, „consolidarea" presupunea totuşi multe lucruri. În 698, Willibrord a primit de la Pepin din Heristal o fostă vilă romană la Echternach, lîngă Trier, în care a întemeiat o mănăstire. Un vechi drum roman, care străbătea domeniile familiei lui Pepin, lega Echternach de Utrecht, aflat la 400 de kilometri depărtare.

Echternach a înflorit, devenind în felul său un centru de creştinare la fel de important ca episcopatul de frontieră. Într-o manieră caracteristică războinicilor din Nord, nobilimea locală a ţinut să se remarce prin acte publice de generozitate faţă de Willibrord, consemnate în hrisoave în prezenţa martorilor de rang egal. Willibrord era un bărbat sfînt, un *vir strenuus*, „un servitor neobosit al Domnului, pe măsura Apostolilor". El era totodată vasalul favorit al lui Pepin, propriul lor stăpîn. Donaţiile oferite lui echivalau cu accesul la o sursă de mîntuire şi, în acelaşi timp, la un cerc select de semeni donatori, personaje de frunte ale regiunii. Aceşti indivizi erau proprietari de pămînturi; familiile lor se stabiliseră relativ recent în ceea ce fusese odată un ţinut de graniţă neospitalier între Waal şi Maas. Strămoşii lor, căpeteniile de odinioară, se arătaseră destul de mulţumiţi să fie înmormîntaţi printre proprii supuşi în aşezări izolate amplasate în teritorii cucerite de ei înşişi. Cei care îi dăruiau acum domenii lui Willibrord formau o nouă generaţie, ce alcătuia un grup distinct şi exclusiv. Se doreau „nobili" în accepţiunea francă modernă şi nu mai admiteau să fie înmormîntaţi împreună cu acoliţii lor, ci doar în locuri distincte din preajma bisericilor creştine. Abdicaseră de la codul precreştin care unea căpetenia de fidelii ei, atît în viaţă, cît şi în moarte, transformîndu-se în mari proprietari, în timp ce foştii tovarăşi de arme deveniseră ţăranii lor. Stăpînul lor Pepin le adusese mari bogăţii, aşa că ei arătau acum o credinţă ostentativă Stăpînului invizibil al acestuia, Dumnezeului căruia Willibrord îi slujea cu atîta ardoare apostolică. Astfel, graniţa deschisă de la periferia regatului franc a ajuns să se închidă prin paşi mărunţi, regiune cu regiune[12].

În anul 716, lui Willibrord i s-a alăturat un impunător, dar frămîntat compatriot dintr-o mănăstire din sudul Britanniei – un bărbat în vîrstă

de patruzeci de ani şi înalt de doi metri, autorul unei gramatici latine actualizate, ce purta numele de Winfried şi va fi cunoscut ulterior drept Sfîntul Bonifaciu (675-754), „apostolul Germaniei". Winfried a sosit pe continent înflăcărat de un pătimaş devotament pentru ordine. În gramatică, ca de altfel în orice altă privinţă, „uzanţele trecutului" trebuiau să fie măsurate după „calapodul vremurilor noi". Gramatica sa era una cvasimodernă ce repudia trecutul păgîn şi-şi extrăgea exemplele de virtuozitate stilistică exclusiv din scrierile Părinţilor Bisericii. Winfried desenase pe paginile de început o cruce cu numele lui Isus Cristos, inclusă într-un pătrat[13]. Inima sa rămăsese impregnată de un sentiment de forţă exprimată ocult prin simbolul pătratului, astfel că se putea dispensa de trecut. În anul 719, cu prilejul primei sale vizite la Roma, s-a conformat aşadar obiceiului northumbrian luîndu-şi numele roman de Bonifaciu. Dar, spre deosebire de Benedict Biscop, Winfried a renunţat pentru totdeauna la numele său saxon. De acum înainte, Winfried avea să răspundă numai şi numai la numele de Bonifaciu.

Cu toate acestea, nu l-a părăsit niciodată amintirea bisericilor din sudul Britanniei, de care-l legau „firele aurite ale prieteniei ţesute în Rai"[14]. El concentra năzuinţele unei întregi generaţii, victima succesului propriului creştinism, mai puţin eroic. Gîndul la Bonifaciu reuşea să-i consoleze pe episcopii, călugării şi călugăriţele saxone. El ostenea acolo, la marginea încărcată de primejdii a lumii. Cu o anumită ocazie, le-a amintit saxonilor din Britannia că vechii saxoni pretindeau că sînt înrudiţi cu ei: „sîntem din acelaşi trup şi sînge"[15]. Vechii saxoni avansaseră totuşi o atare pretenţie, doar după ce Carol Martel condusese o expediţie francă punitivă împotriva lor, în anul 738. Dacă trebuiau să se supună creştinilor, mai curînd s-ar fi supus celor de care îi lega o rudenie fictivă, decît aroganţilor franci. Nu s-ar putea spune că respectiva pretenţie exprima un sentiment de care saxonii Britanniei să se fi simţit la rîndul lor foarte ataşaţi anterior. Dar în Britannia toată lumea era de acord că Bonifaciu trăia într-un mediu eroic. Pînă şi un rege din Kent i-a scris rugîndu-l să-i trimită şoimi: auzise că în Saxonia şoimii erau „mult mai iuţi şi mai agresivi"[16]. Într-un chip sugestiv, călugăriţele de neam nobil, care nu aveau libertatea de a lua calea aspră a exilului rezervată bărbaţilor, îl considerau un *abbas* îndepărtat şi dătător de alinare, ba chiar un înlocuitor fratern. Prietenul său de o viaţă, episcopul Daniel de Winchester, l-a copleşit în curînd cu sfaturi despre cum trebuia să-i combată pe păgîni. În nici un caz,

> într-un chip jignitor şi agresiv, ci liniştit şi cu mare stăpînire.

Printre alte argumente, neapărat să sublinieze că

> în timp ce creştinilor le-au fost date ţări bogate în ulei, vin şi alte roade [zeii] au lăsat păgînilor doar pămînturile îngheţate din Nord ... [să le] amintească mereu de supremaţia lumii creştine[17].

Sprijinit de Carol Martel şi apoi de viitorul rege Pepin, Bonifaciu a primit din partea papilor (între anii 722 şi 739) o serie de împuterniciri tot mai largi de a acţiona ca episcop misionar şi supervizor al noilor biserici din toată „Germania". După 742, papa l-a desemnat pe Bonifaciu drept consilier privilegiat al lui Pepin şi al celorlalţi „cîrmuitori ai francilor" în ce priveşte convocarea conciliilor Bisericii france. Bonifaciu beneficia de o poziţie fără precedent; puterile sale nu erau clar definite. Episcopii franci aveau propriile lor păreri, bine întipărite, despre cum trebuia instaurată ordinea creştină. În Francia, Bonifaciu nu reprezenta nici pe departe eroul generaţiei sale. Din contră, unii episcopi franci păreau să ilustreze exact ceea ce încercase el să evite părăsind Britannia. Erau aristocraţi, convinşi că ocupaţia unui bărbat era vînătoarea şi că era de datoria unui om de onoare – fie el şi episcop – să îl omoare cu propria mînă pe ucigaşul tatălui său (tatăl fiind, desigur, la rîndul său episcop!). Bonifaciu nu se simţea în largul lui să aibă de-a face cu asemenea personaje la curte şi să trebuiască să le îndure euforia la marile ospeţe ale lui Pepin. Nu avea însă de ales. După cum i-a scris prietenului său Daniel:

> Fără oblăduirea prinţului franc nu pot nici să-i păstoresc pe credincioşi... nici să-i apăr pe preoţi... şi nu pot nici să interzic practica riturilor păgîne şi venerarea idolilor în Germania fără poruncile sale şi fără teama pe care o inspiră[18].

Într-un cuvînt, ordinea cuvenită era greu de găsit în Francia. Pînă şi cărţile erau scrise cu o neglijenţă care-i obosea vederea tot mai slabă. El şi-a amintit de o copie a cărţilor profeţilor din Vechiul Testament care fusese folosită de profesorul său:

> Cer această carte tocmai pentru că este scrisă cu slove deslușite și separate[19].

Ajuns la vîrsta senectuţii şi aproape orb, Daniel a răspuns comandînd transcrierea unor lungi pasaje din Sfîntul Augustin despre răbdarea necesară traiului printre cei răi. Scrise în Africa de Nord cu aproape patru secole în urmă şi copiate acum de un saxon din Winchester pentru un saxon din Fulda, în inima Germaniei, aceste pasaje erau tot ce-i putea oferi prietenul lui:

lucruri adunate din scrierile vechilor înţelepţi, bune de luat aminte în mijlocul unei asemenea neorînduieli barbare[20].

Doar teritoriile proaspăt dobîndite îi puteau oferi lui Bonifaciu oportunităţile după care tînjea. În acelaşi an în care papa şi-a făcut atît de abrupt apariţia în Francia, Bonifaciu a revenit în Nordul îndepărtat. El a traversat Frisia abia pacificată de armatele france. Pe 5 iunie 754, alaiul său a ajuns la Boorne, pe ţărmul Mării Nordului, unde o priveliştе impresionantă li s-a deschis în faţa ochilor. Aproape din întîmplare, marele om a devenit martir. Grupul său a fost atacat de o bandă de piraţi – fioroşi aventurieri ai mărilor – şi nu, cum s-ar putea bănui, de păgînii indignaţi. În marile cufere legate cu chingi de fier pe care toţi nobilii le purtau cu ei în călătorii, ei nu au găsit prăzi, aşa cum cum se aşteptau, ci esenţa sentimentului de ordine al lui Bonifaciu: scrierile.

> Dezamăgiţi în speranţele lor de a găsi argint şi aur, au împrăştiat cărţile pe cîmp... aruncînd cîteva în mlaştină... Prin mila Domnului, manuscrisele au fost descoperite la multă vreme după aceea, întregi şi în bună stare.[21]

Cîteva exemplare pot fi încă văzute în Landesbibliothek din Fulda. Unul dintre ele se arată a fi o carte cu totul obişnuită: o antologie de texte patristice, referindu-se parţial la controversa ariană – cărămizile simple ale unei micro-creştinătăţi. Cartea are tăieturi adînci pe margini, aşa că ar putea fi foarte bine cea ridicată instinctiv de Bonifaciu deasupra capului pentru a se apăra de loviturile de sabie ale piraţilor.

În decurs de treizeci de ani, Bonifaciu îşi pusese amprenta pe tot vestul Germaniei, din Bavaria pînă la cumpăna rîurilor Lahn şi Weser, dincolo de care se întindeau teritoriile vechilor saxoni neconvertiţi. Bisericile misiunii sale au rămas vulnerabile, iar treizeci din ele au fost distruse în anul 752 de incursiunile saxonilor. Ţinuturile de-a lungul rîurilor Main şi Neckar, care începuseră să primească colonişti franci – viitoarea Franconia – i-au oferit nucleul stabil, din care putea să coordoneze răspîndirea creştinismului în Hessa şi Turingia. În anul 751, a întemeiat Mănăstirea Fulda, despre care i-a scris papei că se găsea „într-un loc împădurit, în mijlocul unei sălbăticii de necuprins". Era exact ce se aşteptau cei din Roma să audă. În realitate, Fulda se ridica pe locul unui fost fort merovingian, situat pe principalul drum din preistorie ce străbătea Germania de la Est spre Vest[22].

Germania nu era chiar ceea ce părea. În cuvintele papei, Bonifaciu fusese trimis

> pentru luminarea poporului germanilor care trăieşte în umbra morţii, cufundat în rătăcire[23].

În schimb, el a dat peste un creştinism destul de răspîndit şi aproape în totalitate de cea mai proastă factură. Practicanţii cultului făceau schimb de ritualuri. Preoţii creştini aduceau jertfe lui Thunor (Thorr), se hrăneau cu carnea animalelor sacrificate şi prezidau ospeţele funerare sacre ale enoriaşilor lor creştini. Creştinismul lor era unul eminamente oral, ce mutila formulele latine elementare. Un preot bavarez oficia botezuri *In nomine Patria et Filia*, confundînd şi cazul şi genul. Bonifaciu se îndoia că un astfel de botez putea fi valabil[24].

Deşi în Hessa şi Turingia căpeteniile locale se străduiau să nu displacă francilor, ei cunoşteau prea bine limitele puterii lor. Lîngă Amöneburg, Dettic şi Dervulf se dedau la „sacrilegiul idolatriei... sub paravanul creştinismului"[25]. În Turingia, Heden era un cucernic donator al Sfîntului Willibrord, pentru ca mai tîrziu să se dovedească răspunzător de o politică prosaxonă ce a condus la apostazie. Nu pentru a converti populaţia păgînă, ci mai curînd pentru a pune capăt acestui amestec, Bonifaciu a luat, în jurul anului 730, hotărîrea de a tăia falnicul stejar închinat lui Thunor la Geismar – aflat la joncţiunea dintre Hessa pe jumătate creştină şi teritoriile saxonilor păgîni – şi a avut grijă să îi folosească lemnul sacru pentru a clădi în acelaşi loc un paraclis al Sfîntului Petru[26].

Un element chiar mai supărător îl constituia pentru Bonifaciu prezenţa rivalilor creştini – antreprenori clericali ce-şi făcuseră apariţia în noile teritorii venind din Irlanda şi Francia. În ciuda reticenţei lui Bonifaciu faţă de aceştia, mulţi dintre ei erau departe de a fi simpli aventurieri. În Bavaria, ei reprezentau tradiţia misionară precedentă, alcătuită mai ales din „exilaţi ai Domnului" irlandezi, ale căror metode se dovediseră la fel de eficiente în sudul Germaniei ca anterior în nordul Britanniei. Virgil, abate şi ulterior episcop de Salzburg (745-784), se numise cîndva Ferghil, abate în Aghaboe. El era un „roman" la fel de zelos ca şi Bonifaciu. Un individ cu o cultură ezoterică combativă, Virgil l-a şocat pe Bonifaciu propovăduind că „sub pămînt se găseşte o altă lume şi alţi oameni". Afirmaţiile episcopului combinau speculaţiile anticilor referitoare la antipozi cu o credinţă irlandeză în lumea „de pe celălalt tărîm", un regat fantastic ce mărginea rasa umană. Noţiunea părea destinată să bagatelizeze eforturile unui om ca Bonifaciu, care se străduise din greu să răspîndească creştinismul printre popoarele deja cunoscute. Era de-a dreptul descurajant să auzi că mai existau şi altele sub pămînt. Virgil însă a fost capabil să intervină cu succes pe lîngă papă în apărarea sărmanului preot care încurcase formula latină a

botezului. Papa l-a informat prompt pe Bonifaciu că o simplă inacurateţe gramaticală nu invalida un sacrament creştin[27].

Mult mai nocivi erau cei care ameninţau să-şi plăsmuiască în Francia şi Germania versiunea lor proprie, aparte, de misiune creştină, din elemente asociate de multă vreme cu un tip special de creştinism, aşa-numit „de graniţă". Pentru Bonifaciu şi conciliul care i-a condamnat în anul 745, irlandezul Clement şi francul Aldebert erau personaje îngrijorătoare. Ei păreau să caricaturizeze sfinţii remarcabili, care reprezentaseră în fapt creştinismul în mare parte a Galliei, Britanniei şi Irlandei.

Clement şi Aldebert încarnau atitudini creştine distincte ce răspundeau problemelor contemporane într-o manieră fundamental diferită de cea promovată de Bonifaciu. În Francia şi Germania, Bonifaciu împreună cu alţi reprezentanţi ai ordinii creştine „corecte" ajunseseră să se confrunte pe faţă cu comunităţile locale în problema căsătoriei. Ei se străduiau să impună în alegerea partenerilor de căsătorie reguli canonice derivate în principiu din interdicţiile Vechiului Testament privitoare la incest. În realitate, aceste norme reflectau strategii maritale cu care locuitorii centrelor urbane populate din bazinul Mediteranei erau obişnuiţi de mult timp. Bonifaciu şi episcopii franci au refuzat să recunoască valabilitatea căsătoriei în cadrul unui spectru larg de grade prohibite de rudenie. În comunităţile puţin numeroase din Europa Nordică era totuşi dificil să găseşti un vecin care să nu fie şi văr. În familiile nobile şi cele regale, mariajele între rude sau căsătoriile văduvelor cu fraţii soţilor decedaţi formau instrumentul de păstrare a puterii într-un cerc restrîns. Stricta aplicare a legii canonice cu privire la căsătorie, aşa cum fusese concepută în îndepărtata Romă, echivala cu deschiderea forţată a structurilor închise, proprii clanurilor nordice. Semnifica o formă de presiune din exteriorul comunităţii locale, din care răzbătea ecoul noilor pretenţii pe care Biserica începuse să le emită, atît în Francia, cît şi în Anglia saxonă, asupra unei părţi din venitul local al respectivelor comunităţi, sub forma zeciuielii. Distribuirea pe plan local a partenerilor matrimoniali şi, într-o măsură nouă, a bogăţiei, era acum subordonată judecăţii unor indivizi ce reprezentau normele şi exigenţele mai cuprinzătoare ale Bisericii creştine din ce în ce mai bine organizate. Grupurile locale nu au întîmpinat cu bunăvoinţă o asemenea ingerinţă.

Dimpotrivă, Clement susţinea căsătoria unei văduve cu fratele defunctului tocmai pentru că era o practică documentată în Vechiul Testament. Ca irlandez, atitudinea sa îşi trăgea seva din acelaşi spirit care-i însufleţise

pe juriştii ce întocmiseră *Senchas Már*. El a închis abisul ce ameninţa să se deschidă între trecutul non-creştin şi prezentul creştin, asigurîndu-şi congregaţia că, la descinderea Lui în Iad, Cristos izbăvise toate sufletele, din toate vremurile trecute:

> credincioşi şi necredincioşi, cei care l-au slăvit pe Dumnezeu şi cei care s-au închinat la idoli[28].

Nu acelaşi lucru i se spusese şi regelui Radbod!

Aldebert constituia încă o şi mai mare provocare pentru un om ca Bonifaciu. Născut într-o familie de rînd, el se prezenta ca episcop „prin graţia lui Dumnezeu" – precum înaintea sa excentricul Patricius. Mama lui a visat că dăduse naştere unui viţel: mama lui Columbanus „văzuse soarele răsărind de la sînul ei"[29]. Aldebert – ca şi Bonifaciu – pretindea că primise autoritatea direct de la Roma. El avea cunoştinţă de conţinutul unei scrisori trimisă de însuşi Isus Cristos din Ceruri şi care se găsea acum pe mormîntul Sfîntului Petru[30]. Astfel autorizat, şi-a făurit propria sa misiune creştină, departe de aşezările urbane. Se spune că nu considera necesar pelerinajul la Roma. El însuşi era o relicvă vie, iar locul în care se nimerea să predice semnifica un „micro-cosmos" creştin, la fel de suficient sieşi ca oricare altul. Aldebert înălţa capele şi cruci pe cîmpuri şi lîngă izvoare. În absenţa bisericilor, proprietarii de pămînturi saxoni ai Britanniei se mulţumiseră doar cu astfel de cruci pe domeniile lor[31]. Dar mai presus de toate, Aldebert oferea ispăşire imediată, fără a mai fi nevoie ca oamenii să-şi mărturisească păcatele. El le ştia dinainte pe toate. Propăvăduind pe dealurile de lîngă Melrose, Sfîntul Cuthbert inspirase o veneraţie similară: sătenii i se spovedeau fiind convinşi că, prin simpla sa apariţie, el cunoştea deja tot ce săvîrşiseră[32]. Prin condamnarea lui Aldebert, Bonifaciu şi-a atras antipatia norodului. El răpise poporului Franciei

> un preasfînt apostol, un sfînt protector, un om al rugăciunii, un făcător de minuni[33].

Nu putem şti cît de răspîndite erau învăţăturile lui Aldebert, dar termenii condamnării sale împreună cu maniera în care Bonifaciu îşi declanşase propria sa misiune şi modul în care exemplul său a fost perceput de către urmaşi sugerează un moment de cumpănă în atitudinile faţă de procesul general al creştinării. Am pătruns pe nesimţite – dar atenţie, nu însă irevocabil şi doar printr-un singur curent de opinie cultă – într-o lume nouă, care se emancipase întru cîtva de sub dominaţia

modelelor antice. Exaltatul Aldebert reprezenta doar un singur exemplu vibrant dintr-un creştinism arhaic. El se situa mai aproape de Sfîntul Martin de Tours şi de Sfîntul Cuthbert decît de noua elită reunită în jurul lui Bonifaciu.

Bonifaciu emana ordine. El eliminase anomaliile şi pusese capăt unor vechi obişnuinţe care cultivau compromisul. Din punctul său de vedere, Gallia şi Italia nu erau mai puţin înclinate spre „neorînduială barbară" decît pădurile considerate sălbatice ale Germaniei. În anul 743, i-a adresat o scrisoare papei Zaharia. Aflase de la pelerinii care vizitaseră Roma venind din Germania că sărbătoarea Calendelor din ianuarie încă mai era celebrată în Cetatea sfîntă:

> În vecinătatea Bisericii Sfîntului Petru au putut vedea zi şi noapte cete de cîntăreţi ce cutreierau străzile după obiceiul păgîn... Mai spun că au zărit acolo femei ce purtau la mîini şi picioare amulete şi brăţări păgîne, pe care le ofereau spre vînzare doritorilor[34].

Dacă „oameni simpli, fără ştiinţă de carte" din Nord vedeau asemenea exemple de neruşinată mentalitate profană păgînă în chiar centrul creştinătăţii, nu te puteai aştepta ca ei să mai ţină seama de mustrările preoţilor de acasă[35].

Bonifaciu şi adepţii săi au reînnodat după două secole tradiţia reprezentată de Cezar de Arles. După o lungă perioadă de uitare, scrierile lui Cezar au început să fie copiate din nou în Germania. Cînd în anul 743 a fost întocmit un *Index al superstiţiilor şi practicilor păgîne*, în legătură cu conciliile france, detaliile listei arată că Francia Nordică nu semăna deloc cu Provence din perioada tîrzie a Imperiului Roman. „Focul nevoii", *nodfyr*, reaprins prin frecarea lemnelor simultan cu stingerea tuturor celorlalte focuri, în scopul întăririi puterii pămîntului împotriva pestei (practicat la Marburg în secolul al XVII-lea, iar în insulele Western ale Scoţiei, foste colonii scandinave, pînă în anul 1767); femei care puteau înghiţi luna şi devora inimile bărbaţilor; locuri sacre din adîncul pădurii cunoscute încă sub străvechea lor denumire celtică – *nimidae*, de la *nemed*, „sfînt": toate acestea dezvăluie un peisaj sacru la care Cezar nu visase vreodată. În aceeaşi categorie se înscrie şi noua practică de a aduce jertfe în onoarea sfinţilor creştini. Însă principiul care dictase întocmirea acelui catalog se definea printr-o abordare apropiată viziunilor lui Cezar: păgînismul ca atare încetase să mai existe, iar episcopii trebuiau să se confrunte acum cu „superstiţiile", cu *paganiae*, „rămăşiţele păgîne". Perpetuarea unor astfel de practici releva

doar ignoranţa şi persistenţa îndărătnică în vechile obiceiuri ale poporului creştin cufundat în neştiinţă – „rustic" în adevăratul înţeles de subeducat. Ele nu dezvăluiau prezenţa stranie a vechilor zei[36].

Într-un anumit sens, Bonifaciu şi succesorii lui erau moştenitorii expansiunii creştine din secolul precedent. În majoritatea nordului Europei, creştinismul se propagase de la vîrf spre baza societăţii, fiind adoptat ca religie de către lideri versatili şi întreprinzători, regi şi aristocraţi. Vechile credinţe nu constituiseră subiect de controversă – aşa cum se păstraseră vreme de secole în memoria creştinilor din bazinul Mediteranei –, ci fuseseră pur şi simplu proscrise la marginea unei societăţi ai cărei cîrmuitori se autoproclamaseră creştini, lăsînd restul în seama timpului. Ele au fost rareori percepute ca sistem religios solid şi coerent. Vechile credinţe nu semnificau altceva decît un ansamblu de anomalii printre multe altele, asociat adesea claselor inferioare ale societăţii sau unor figuri marginale, pe cît de temute, pe atît de disprețuite chiar şi în vremurile păgîne, precum vracii şi vrăjitoarele. Indivizi ca Bonifaciu, călăuziţi de un fanatic sentiment al ordinii, nutreau convingerea că puteau eradica asemenea practici nepotrivite – dintre care multe înglobau deja elemente creştine – îmbinînd severitatea cu educaţia. În consecinţă, actul creştinării nu mai era perceput de mulţi conducători influenţi ai populaţiei creştine sub forma unei confruntări făţişe între forţele supranaturale, devenind mai degrabă *mission civilisatrice*. În Imperiul Carolingian, o energie considerabilă avea să fie dedicată eradicării năravurilor dăunătoare – a „iluziilor populare", am spune noi astăzi – prin *praedicatio* în sensul strict al cuvîntului, prin predici şi prin frecventarea regulată a ceremoniilor, a căror semnificaţie trebuia să fie explicată limpede participanţilor de către preot. Comunicat prin autoritatea calmă a vocii predicatorului şi mult mai rar – chiar şi printre eroii misiunii creştine – de scînteia primară a actelor de putere spirituală, mesajul creştin, conţinut în texte venerabile şi lipsite de echivoc pe care numai eruditii le puteau citi în latina originală, avea să-şi croiască treptat drum în adîncul inimilor „carnale" ale restului populaţiei. Pentru prima dată, conceptul de *rector* al lui Grigore cel Mare, ca predicator şi îndrumător de suflete, se adresa unei minorităţi sociale şi culturale bine definite, reprezentată de un singur grup de indivizi. Numai membrii clerului aveau acces la cultura latină sau (cazul mai frecvent) puteau invoca raporturi speciale cu cei care dispuneau într-adevăr de asemenea cunoştinţe. Aveau datoria să intervină ca intermediari privilegiaţi şi educatori ai congregaţiilor lor, iar avantajul lor cultural constituia în sine un miracol remarcabil.

Idealul „bărbatului apostolic" din tradiţia latină cunoscută tuturor clericilor din secolul al VIII-lea îşi avea rădăcinile în *Viaţa Sfîntului Martin*, un text saturat de exemple de forţă carismatică. Un asemenea ideal mai avea încă darul să însufleţească indivizi de un curaj indubitabil precum Willibrord şi Bonifaciu şi să aducă mîngîiere admiratorilor şi susţinătorilor lor. Dar idealul „bărbatului apostolic" nu se mai bucura de exclusivitate, fiind treptat umbrit de o figură mai ştearsă, dar mai hotărîtă – *populi paedagogus*, educatorul unor vaste noi teritorii[37].

Dar să nu anticipăm. La jumătate de secol după moartea lui Bonifaciu, în Germania se impusese noua dinastie a regilor franci. Carol Martel şi Pepin au făcut încă o dată din „poporul francilor" o putere temută în Europa. Din 768 pînă în 814, pe parcursul unei domnii la fel de îndelungate ca cea a lui Augustus şi Constantin, Carol cel Mare le-a adus supremaţia. În anul 772, el şi-a condus francii în Saxonia, profanînd marele sanctuar intertribal al lui Irminsul, uriaşul arbore pe care se rezema lumea, şi întorcîndu-se la timp, încărcat de pradă, pentru sezonul de vînătoare din Ardeni. În primăvara următoare, francii au pătruns în Italia Septentrională, iar în anul 774, Carol a devenit şi regele longobarzilor. Pentru prima dată după 400 d.Cr. toate ţinuturile dintre Ravenna şi Utrecht au fost reunite sub comanda unui conducător unic.

Dar nu Italia, ci Germania avea să constituie scena determinării lui Carol de a-şi impune autoritatea în aceeaşi manieră absolută ca a oricărui împărat roman. Vechii saxoni nu mai puteau spera să scape cu un act formal de supunere faţă de un suzeran îndepărtat ca pe timpul regelui Dagobert. Ei erau potenţiali „supuşi", iar ca atare trebuiau să fie creştini. Războiul ce a urmat a fost unul neobişnuit de violent şi s-a caracterizat prin asedierea una cîte una a redutelor bine apărate. Factorul care a prelungit agonia, făcînd imposibilă capitularea completă în bloc a saxonilor, a rezultat din chiar flexibilitatea unei societăţi lipsite de regi. În decursul a treisprezece ani au fost încheiate, respectiv încălcate cincisprezece tratate. Un nobil saxon, Widukind, a reuşit să evite capitularea decenii de-a rîndul. El s-a refugiat printre danezi şi i-a implicat în rezistenţă pînă şi pe păgînii din Frisia. Întreaga ordine francă din Nord părea pusă la încercare. Carol s-a văzut nevoit să cucerească mai multe teritorii decît intenţionase iniţial, înaintînd din centrul Germaniei spre Nord pînă la hotarul danez. În 782, 4.500 de prizonieri au fost decapitaţi la Verden. Doar romanii mai afişaseră o asemenea cruzime suverană în tratamentul rezervat vecinilor recalcitranţi. În cele din urmă, Widukind s-a supus în anul 785 şi a primit

botezul creştin, iar Carol a promulgat *Capitulariile saxone*, un ansamblu de reglementări administrative „rostite de vocea regelui", grupate în *capita*, mici titluri, care se deosebeau net prin francheţea lor frustă de retorica edictelor imperiale romane. Ele înregistrau în scris unda de şoc invizibilă, exclusiv orală, a voinţei regale, iar voinţa regelui era lipsită de orice ambiguitate. De acum înainte frontiera se închisese definitiv. Nici un alt ritual cu excepţia celor creştine nu mai avea voie să fie practicat într-o provincie francă:

> Dacă cineva săvîrşeşte riturile păgîne şi aruncă pradă flăcărilor trupul unui om mort... va trebui să plătească cu viaţa.
>
> Dacă vreun saxon se strecoară printre ei nebotezat şi refuză să primească botezul, preferînd să se ţină deoparte şi să rămînă păgîn, va fi executat.
>
> Dacă cineva se face vinovat de necredinţă faţă de regele, stăpînul nostru, va suferi pedeapsa cu moartea[38].

Confruntat cu o asemenea atitudine radicală, un corp restrîns de clerici (îndeosebi Alcuin, un saxon din Britannia lui Bonifaciu, înrudit cu familia lui Willibrord) s-a simţit obligat să reitereze cu fermitate sporită o viziune a misiunii creştine ce punea accentul pe predică şi putere de convingere. Într-adevăr, acţiunile lui Willibrord şi Bonifaciu au fost stilizate retrospectiv de către discipolii lor pentru a părea cu mult mai „educative" decît fuseseră la vremea lor[39].

În ce-i priveşte pe saxoni, totuşi majoritatea autorilor au ţinut prea puţin seama de rezervele lui Alcuin, căzînd unanim de acord că, aşa cum se cuvenea unui rege puternic, Carol cel Mare era îndreptăţit să propovăduiască saxonilor „cu o limbă de fier". Educaţia începea mai degrabă în familie. Naşterea unui creştinism distinct în Occident, în timpul domniei lui Carol cel Mare şi a succesorilor săi, s-a caracterizat prin alianţa dintre o Biserică fundamental nouă şi un nou sistem politic, ce împărtăşeau deopotrivă o extraordinară încredere în eficacitatea conjugată a somaţiei şi persuasiunii pe măsură ce au ajuns să se impună cu o autoritate fără precedent în rîndul populaţiilor din mare parte a Europei Occidentale.

16

„Să cîrmuiască poporul creştin": Carol cel Mare

După anul 785, Carol deţinea controlul asupra fostului nucleu european al Imperiului Roman de Apus – Italia Septentrională şi toată Gallia – la care anexase de asemenea fostele regiuni periferice din Germania şi de la Marea Nordului. El a arătat ce putea să realizeze un rege războinic susţinut de resurse fără precedent. În 792, s-a îndreptat împotriva avarilor din vestul Ungariei. Pentru a-şi asigura aprovizionarea viitoarelor campanii, el a proiectat construcţia unui canal între Regnitz şi Altmühl, care să unească rîul Main cu Dunărea. Planurile i-au fost însă zădărnicite de condiţiile geologice ale regiunii. Săpăturile preliminare pentru *Fossa Carolina*, aşa-numitul „canal al lui Carol" se mai zăresc şi în ziua de astăzi. În 1800, inginerii lui Napoleon şi-au pus problema reluării proiectului. Pe o perioadă de douăzeci de săptămîni, Carol fusese capabil să investească două milioane şi jumătate de ore de muncă, adică forţa de muncă a 8.000 de oameni: cu un secol înainte, un mare abate irlandez putea spera să mobilizeze, de-a lungul mai multor ani, doar 100.000 de ore de muncă pentru construcţia fundaţiei sacre a mănăstirii sale. Vremurile se schimbaseră. Carol nu era o vulnerabilă căpetenie războinică de factură epică; el acţiona cu siguranţa autocratică a unui *dominus*, a unui suveran de o tenacitate romană, capabil să mobilizeze resurse comparabile cu cele ale fostului Imperiu Roman. Totuşi, războiul cu avarii le-a evocat în sine francilor o anumită dimensiune epică. Căruţe pline cu pradă au luat drumul Ardenilor:

> palatul hanului este acum pustiu şi n-a mai rămas nici o urmă care să arate că acolo a trăit vreodată cineva. Nobilii avari au pierit în război pînă la ultimul, iar gloria lor s-a spulberat. Toate bogăţiile şi comorile lor strînse de-a lungul anilor s-au risipit. Mintea omului nu-şi poate aduce aminte de vreun alt război în care francii să se fi îmbogăţit şi să-şi fi sporit avuţia în asemenea măsură[1].

În anul 796, au început lucrările la *palatium*, un complex palatal demn de un împărat, într-o staţiune termală de la marginea Ardenilor, Aachen – Aix-la-Chapelle, „Apele Capelei [imperiale]". Palatul nu era mai mare decît reşedinţa unui guvernator de provincie din epoca lui Iustinian, dar constituia un microcosmos satisfăcător. El conţinea toate elementele necesare unui centru imperial : o sală de primire, porticuri care duceau într-o mare curte interioară la intrarea într-o capelă circulară, acoperită de o cupolă. Aachen reprezenta un decor menit să asigure punerea în scenă a ceremonialului pe potriva pretenţiilor unui suveran „imperial". Din toate acestea, a supravieţuit numai capela care aminteşte de Biserica San Vitale din Ravenna. Un mare mozaic înfăţişîndu-l pe Cristos flancat de cele patru fiare ale Apocalipsei – aşadar, Cristos ca Judecător şi Stăpîn al lumii care se va reîntoarce la sfîrşitul veacurilor – acoperea cupola. Carol era aşezat pe tronul său pe un înalt piedestal, la jumătatea distanţei între Cristos – Dumnezeul şi modelul regalităţii sale – şi „poporul creştin" adunat la picioarele sale. În ochii admiratorilor lui contemporani, el fusese înălţat de Dumnezeu

> să cîrmuiască şi să apere poporul creştin în această ultimă vreme de restriştе a istoriei[2].

În ziua de Crăciun a anului 800 d.Cr., Carol se afla în Biserica Sfîntul Petru din Roma, după ce sosise din Sud pentru a investiga o conspiraţie împotriva papei Leon al III-lea. Cu capul descoperit şi fără însemnele rangului, după datina pelerinilor regali, el s-a închinat la altarul Sfîntului Petru. Cînd s-a ridicat în picioare, Leon – aparent pe neaşteptate – i-a aşezat o coroană pe creştet, iar congregaţia romană l-a ovaţionat ca pe un „Augustus" ; Leon l-a „venerat" – mai precis, papa s-a aruncat la picioarele lui Carol, aşa cum ar fi procedat şi în faţa fostului său suveran, împăratul roman din Răsărit. Din partea papei era o tentativă unilaterală de a avea un cuvînt de spus în recunoaşterea, în termeni proprii, a formidabilei puteri „imperiale" ce se consolidase departe de controlul său, în Aachen. Faptul că monarhul franc se străduise să fie prezent în catedrala Sfîntului Petru în ziua respectivă spune multe despre intuiţia lui Carol în ceea ce priveşte mersul istoriei. Pentru el, noul sistem de datare „d.Cr." era deosebit de important şi dorise să îşi aducă omagiile la mormîntul Apostolului, cu prilejul împlinirii a opt sute de ani de la naşterea lui Cristos[3].

După ceremonie, Carol s-a întors în Nord la Aachen, de unde intenţiona să-şi conducă „Imperiul Roman". În ultima perioadă a vieţii

sale, între anii 807 şi 814, şi-a stabilit permanent reşedinţa la Aachen, transformîndu-l într-o capitală stabilă – o schimbare semnificativă faţă de regalitatea itinerantă a epocilor anterioare. Exact acea perioadă o surprinde Einhard, autorul clasicei lucrări *Viaţa lui Carol cel Mare*, scrisă la puţin timp după anul 817. Un ins mic de statură provenind din nobilimea măruntă din Maingau, prea scund pentru a fi războinic şi prea inteligent ca să lîncezească în veşminte monahale în îndepărtata Fulda, Einhard supraveghease reproducerile aproape perfecte după bronzurile romane, ce pot fi încă văzute în Aachen. El era în stare să recunoască un monarh puternic cînd îl avea în faţa ochilor. Ştia de asemenea cum să-şi surprindă contemporanii cu referinţe alese cu grijă la lumea antichităţii. O cruce dăruită de el Mănăstirii Sfîntului Servaţiu din localitatea învecinată Maastricht se distinge din miniatura perfectă a unui arc de triumf roman, împodobit acum cu imaginea lui Cristos şi a Apostolilor. Portretul pe care i l-a plăsmuit lui Carol se dovedeşte în acelaşi timp surprinzător de roman. El l-a modelat după *Viaţa lui Augustus* a lui Suetoniu, un text rar, la care acest omuleţ ingenios dobîndise acces.

Carol al lui Einhard nu era un rege sfînt, aşa cum îl înfăţişase Beda pe regele Oswald, ci un om în carne şi oase, un franc printre franci, la fel cum Suetoniu se străduise din răsputeri să-l portretizeze pe primul împărat Augustus, în ciuda puterii sale universale, în continuare ca pe un roman între romani. Realismul portretului îl asociază pe Carol cu principalii săi susţinători şi cu beneficiarul succesului său, victoriosul „popor al francilor":

> Nasul lui era puţin mai lung decît se întîlneşte de obicei... Grumazul era scurt şi mai degrabă îndesat, iar burta lui un pic prea umflată... Vorba-i era răspicată dar glasul prea subţire pentru un om de statura sa... petrecea mult timp călare şi la vînătoare... căci e greu să găseşti pe faţa pămîntului vreun alt neam care să le poată sta alături francilor în acest meşteşug. Găsea mare desfătare în băile cu aburi şi în izvoarele termale... [şi] obişnuia să-i poftească lîngă sine nu numai pe fiii săi, ci şi pe nobilii curţii sau prieteni... astfel încît uneori se strîngeau în apă o sută de oameni sau chiar mai mulţi[4].

Cînd marele bărbat a căzut în cele din urmă la pat, cărturarii ar fi preferat să creadă că îşi petrecuse ultimele clipe „corectînd cărţi". Einhard ne spune totuşi că a ieşit la o ultimă vînătoare. La moartea sa, pe 28 ianuarie 814, tot Einhard consemnează epitaful sobru:

> Carol cel Mare, împăratul creştin, care a extins cu mult hotarele împărăţiei francilor[5].

Consolidarea „extinsei împărăţii a francilor" reclama eforturi asidue de guvernare, cum nu mai văzuse Europa Occidentală de pe timpul reformelor imperiale ale lui Diocleţian şi Constantin. În comparaţie cu pîrghiile aflate la dispoziţia statului roman, Carol de-abia putea să atingă teritoriile îndepărtate ale Imperiului său. Dar le atingea neîncetat, căci loialitatea nu era defel un dat natural subînţeles. În anul 785, de pildă, călugării Mănăstirii San Vicenzo din Volturno în sudul Italiei şi-au început rugăciunile zilnice închinate regelui Carol. Abia au ajuns la psalmul „Scapă-mă, Dumnezeule, pentru Numele Tău", cînd stareţul Potho, un membru al vechii nobilimi longobarde, s-a ridicat în picioare şi a refuzat să cînte.

> Dacă nu m-ar opri binele mănăstirii, [a spus el], l-aş snopi în bătaie ca pe un cîine.[6]

Confruntaţi cu resentimente acute şi o reticenţă generală de a coopera, soluţia lui Carol şi a anturajului său a fost să anunţe că, într-o lume instabilă, noua ordine imperială instaurată la Aachen reprezenta unica garanţie certă a stabilităţii sociale şi religioase, iar cei care aveau să i se alăture urmau să beneficieze de privilegii în detrimentul celor care i se opuneau. Carol controla un sistem clientelar ramificat în toată Europa şi manipula cu abilitate un rezervor de stimulente de care nici un conducător nu mai dispusese din epoca romană.

Aflat la vîrsta mijlocie, Carol apărea drept o reconfortantă figură a vechii lumi pentru cei care se deciseseră să-i fie loiali. Se ştia că nimic nu îl deranja mai mult decît lipsa de loialitate, indiferent de nivelul social, astfel încît asociaţiile de egali care ameninţau să submineze loialitatea faţă de suzerani – ca de pildă ligile locale sau chiar chiolhanele zgomotoase ale ţăranilor frisoni – au fost aspru reprimate. Ele însemnau o „blasfemie" pe care împăratul nu era dispus să o tolereze[7]. Ceremonialul vieţii de la curtea din Aachen nu l-a înstrăinat pe Carol de *fideles*, vasalii săi credincioşi. Reunind ierarhia, supunerea necondiţionată şi cordialitatea căutat degajată, curtea imperială compunea imaginea unei societăţi senioriale stabile pe care orice potentat putea spera să o recreeze în jurul propriei persoane în regiunea sa, cu condiţia să rămînă în graţiile lui Carol.

Misiunea lui Carol era să menţină această ordine şi să-i asigure funcţionarea prin consultări sporadice, dar consistente, cu figurile de marcă ale fiecărei regiuni. Fiecare grup primea propria „lege", era atenţionat să o respecte şi se putea aştepta la sancţiuni dure, dacă se abătea de la ea:

Acest an [802 d.Cr.] stăpînul Cezar Carol l-a petrecut liniştit în palatul din Aachen: căci nu a fost nici o campanie în acel an... În octombrie, a convocat un conciliu universal [la Aachen] şi a pus să fie citite înaintea episcopilor, preoţilor şi diaconilor strînşi acolo toate canoanele [legile bisericii]... iar apoi a poruncit ca toate să le fie explicate în amănunt. Cu acelaşi prilej i-a strîns laolaltă pe toţi abaţii şi călugării ... iar aceştia alcătuiau propria lor adunare; lor a pus să le fie citită *Regula* sfîntului părinte Benedict pe care apoi oameni învăţaţi au explicat-o stareţilor şi călugărilor... Şi în timp ce se desfăşura acest conciliu, împăratul i-a adunat de asemenea pe duci, pe conţi şi restul poporului creştin... tuturor le-au fost citite legile cuvenite poporului său, fiecare lege în parte a fost desluşită pe îndelete, corectată... iar apoi legea corectată a fost consemnată în scris... Tot în acel an în Francia a fost adus un elefant [dăruit de nimeni altul decît Harun al-Raşid din Bagdad][8].

Cu asemenea ocazii, Carol se arăta în toată splendoarea sa „imperială", deoarece conduita sa trebuia să evoce în timpurile creştine gestul regelui divin Iosia atunci cînd făcuse cunoscută înaintea poporului lui Israel Legea redescoperită:

„Şi s-a dus regele la Templul Domnului ... cu preoţii, leviţii, şi tot poporul, de la mic pînă la mare... Şi el le-a citit în auzul lor toate cuvintele cărţii" [9].

Deşi, cînd era vorba de chestiuni „laice", în fiecare regiune prevala legea locală, sub raport religios „legea creştină" constituia singura lege universală a Imperiului Carolingian. Era punctul comun împărtăşit de fiecare creştin botezat cu oricare alt supus al unui împărat creştin. Promovarea insistentă a respectivei „legi creştine", unică şi atot-cuprinzătoare, reflecta ascensiunea rapidă a unei noi elite clericale în Francia, încă din timpul lui Carol Martel, al regelui Pepin şi al lui Bonifaciu. Elita în cauză deţinea mijloace de comunicare fundamental noi – o grafie nouă, inteligibilă, care putea fi utilizată pentru difuzarea textelor într-o latină „corectă" din punct de vedere gramatical, cu adevărat internaţională. În vreme ce comunicarea orală a aristocraţiei laice din Imperiul lui Carol se sustrage aproape în întregime observaţiei noastre, în cazul călugărilor şi al clerului putem distinge formarea rapidă a unei „nobilimi a condeiului" dependentă de curte. Aşa cum adevărata hartă politică a Galliei fusese dată odinioară de harta scaunelor ei episcopale, tot la fel Europa carolingiană a fost împînzită de o reţea de mari catedrale şi mănăstiri. În special mănăstirile din Germania, precum Fulda, Reichenau şi St. Gall au fost asemănate unor tabere

romane de legionari amplasate între noile *limes*. Carol şi urmaşul său, Ludovic cel Pios (814-840), controlau 180 de scaune episcopale şi 700 de mari mănăstiri (dintre care într-un număr de aproximativ 300 aveau interese directe). Din membrii clerului şi din rîndul călugărilor mai înzestraţi (precum Einhard) Carol obţinea un flux continuu de personal, devotat menţinerii coeziunii ordinii creştine.

La curte, „micro-creştinătăţile" regionale ale epocii anterioare începuseră să fuzioneze, iar absenţa în Europa carolingiană a unei birocraţii centralizate, emanată de o singură capitală, ca în cazul Constantinopolului, avea să fie recuperată după anul 780 într-un stil mai adecvat unei societăţi puternic regionalizate. Grămătici şi dascăli instruiţi şi entuziaşti erau formaţi la curtea lui Carol, iar apoi distribuiţi la bisericile şi mănăstirile ce constituiau punctele-cheie ale unei extinse reţele complementare de centre religioase. Provinciile Imperiului Roman de Răsărit au stat mereu în umbra Constantinopolului; ele nu au fost niciodată acoperite în acelaşi grad ca Europa lui Carol cel Mare de o reţea de centre culturale, extinsă la scara întregului Imperiu şi dispunînd de resurse similare în fiecare regiune.

Figura lui Alcuin din York (735-804) se contopeşte de obicei cu imaginea unui grup în realitate foarte eterogen. El fusese atras la curtea lui Carol în anul 782 şi reprezenta înaltele tradiţii „romane" ale Northumbriei lui Beda, fiind totodată în mare măsură un profesionist al culturii, care împărtăşea antipatia lui Bonifaciu pentru bisericile locale conduse de aristocraţi mondeni şi inculţi[10]. Apartenenţa la o mare mănăstire inducea prin ea însăşi un sentiment de *noblesse oblige* cu totul aparte:

> Luaţi aminte la comorile bibliotecii şi frumuseţea bisericilor voastre... Închipuiţi-vă ce fericit este cel care se înalţă din aceste minunate lăcaşuri către desfătările din împărăţia Cerului... Gîndiţi-vă la rîvna pentru învăţătură a lui Beda de la cea mai fragedă vîrstă şi de cîtă preţuire se bucură printre semenii săi... Aşezaţi-vă lîngă dascălul vostru, deschideţi cărţile şi citiţi...[11].
>
> Ia aminte la tovarăşul tău [l-a îndemnat pe un discipol recalcitrant] care s-a ţinut mereu aproape de Dumnezeu, iar acum ocupă o episcopie de seamă, fiind iubit, preţuit şi căutat de toată lumea.[12]

Alcuin a sosit într-o Francie care începuse să dezvolte condiţia *sine qua non* a unui plan comun de acţiune, bazat pe răspîndirea unor texte corecte şi unitare – o nouă grafie. Grafia numită ulterior „minuscula carolingiană" era o scriere mai compactă, mai regulată şi în general mai

lizibilă decît cele precedente. Cînd au descoperit documentele carolingiene, umaniştii italieni ai secolului al XV-lea au fost într-atît de surprinşi de eleganţa şi claritatea lor, încît erau convinşi că citeau manuscrise din perioada clasică romană!

„Minuscula carolingiană" constituia produsul final al unei continuităţi anonime, trecute îndeobşte cu vederea de izvoarele istorice ale Evului Mediu timpuriu. Nu era o grafie elaborată de aşa-numiţii *literati*, ci de modeştii „truditori ai cuvîntului scris". Aceşti oameni perpetuaseră pe plan local şi la curţile regilor barbari tehnica redactării documentelor juridice într-o manieră ce lega nemijlocit Imperiul Roman din perioada tîrzie de epoca lui Carol cel Mare. Ei trebuiau să scrie repede, să facă economie de materiale şi, mai presus de orice, să creeze documente care să vorbească de la sine – întocmite clar şi care să poată fi citite în orice moment de orice străin. Acest stil pragmatic a fost acum perfecţionat şi utilizat în textele esenţiale ale „legii creştine".

Nu toate cărţile antice vorbeau de la sine. Manuscriselor literare romane, de pildă, le lipsea pînă şi cea mai palidă urmă a unui sistem de punctuaţie modern. Cuvinte, chiar propoziţii întregi şi paragrafe se contopeau unele cu altele. Numai cei care cunoaşteau deja conţinutul textului, sau cei care îşi dezvoltaseră un al şaselea simţ al sintaxei şi gramaticii latine, astfel încît să-i intuiască limitele, puteau citi cu uşurinţă respectivele texte. Alcuin nu intenţiona să creeze un asemenea gen de carte în *scriptorium* său din Tours, unde fusese trimis în 797, ca abate al Mănăstirii Sfîntului Martin:

> Cei care copie cuvintele legii sfinte şi învăţăturile venerabile ale părinţilor să se aşeze în acest loc. Să bage de seamă să nu le scape cuvinte fără rost... Să despartă sensul cel bun în fraze şi propoziţii... astfel încît lectorul să nu citească nimic neadevărat sau să rămînă dintr-o dată fără glas [fiindcă nu va înţelege textul] cînd va citi înaintea fraţilor în biserică[13].

Progresul „minusculei carolingiene" şi noile criterii de lizibilitate asociate ei au marcat o ruptură semnificativă cu trecutul. În Europa, cărţile au cunoscut o transformare radicală faţă de modelul antic apropiindu-se hotărîtor de cel din zilele noastre. Dar evoluţia în sine nu a cauzat o accelerare dramatică a ritmului de producţie a cărţilor. Un *scriptorium* putea cuprinde pînă la cincisprezece scribi, iar media de lucru a unui copist atingea treizeci de pagini pe zi. Inovaţia rezida mai curînd în continuitatea şi colaborarea superioară din producţia de carte dintr-un *scriptorium* carolingian.

Dezvoltarea unui „stil domestic" obişnuit presupunea că manuscrisele voluminoase puteau fi produse pe bucăţi, fiecărui copist fiindu-i atribuită o anumită secţiune. Structurile corporatiste ale mănăstirilor din Apus şi daniile neobişnuit de consistente de care se bucurau în comparaţie cu Bizanţul facilitau acumularea lentă, dar sigură, de resurse. Biblioteca din Reichenau deţinea 415 volume din care 138 în directă legătură cu liturghia (cărţi de rugăciuni, ceasloave şi psaltiri) împreună cu o colecţie tipică de cărţi ce cuprindeau legile locale şi regale. Ea părea o bibliotecă sărăcăcioasă şi teribil de utilitaristă în comparaţie cu cele 280 de volume, dintre care 147 cu caracter laic, multe dintre ele romane greceşti păgîne, „adunate de pretutindeni" şi adnotate de înstăritul funcţionar public şi viitorul patriarh Fotie (810-893) de la Constantinopol, sau cu cele 600 de rafturi înţesate de cărţi ale istoricului musulman al-Waqidi. Dar, spre deosebire de bibliotecile lui Fotie şi al-Waqidi, biblioteca din Reichenau nu era o vremelnică iniţiativă particulară, ci o colecţie permanentă, catalogată cu grijă, din care cărţile intrau în circulaţie. O grafie tot mai uniformă şi transferul frecvent de personal au pus capăt „economiei de subzistenţă" culturală ce legase anterior pînă şi cele mai mari mănăstiri de regiunile lor de baştină. Se prea poate ca în Europa secolului al IX-lea să fi fost copiate aproape 50.000 de cărţi, un număr de texte suficient pentru a garanta autonomia culturală a creştinătăţii latine în materie de teologie şi drept canonic pentru tot restul Evului Mediu.

Progresul menţionat a generat totuşi nelinişti specifice. Dacă urmau să-şi cucerească o valabilitate universală sub formă scrisă, „cuvintele legii sfinte" trebuiau să fie întru totul „lizibile" la modul cel mai concret. Comunicată nebulos şi ambiguu, printr-o comprehensiune deficitară sau chiar prin erori elementare de transmitere, datorate copierii neglijente sau lecturii defectuoase, legea divină avea să fie receptată eronat, iar erezia se va naşte de la sine. Dumnezeu nu-şi va apleca urechea la rugăciunile deformate:

> căci adesea, deşi oamenii vor să se roage la Domnul în chipul cuvenit, ei se roagă totuşi nepotrivit din pricina metehnelor din cărţi[14].

Sarcina copierii Evangheliilor, a cărţilor de rugăciuni şi a Psalmilor trebuia încredinţată numaidecît unor bărbaţi în toată firea, învăţaţi cu experienţă, nu unor tineri imberbi, căci latina – chiar latina textelor creştine fundamentale – devenise impenetrabilă pentru majoritatea locuitorilor Imperiului lui Carol.

Îngrijorarea lui Carol şi a consilierilor săi faţă de situaţia în cauză s-a materializat în *Admonitio Generalis*, *Avertismentul general*, promulgat

în anul 789. *Avertismentul general* a apărut în acelaşi an al domniei lui Carol ca în cazul regelui Iosia, cînd acesta redescoperise şi făcuse cunoscut poporului textul original al Legii Domnului revelată lui Moise. Precum Iosia, Carol se străduia la rîndul său

> prin veghe, îndreptare şi mustrare să readucă regatul încredinţat de Domnul la dreapta credinţă în Dumnezeu[15].

Avem de-a face cu o elită clericală constrînsă treptat de circumstanţe să închidă frontiera culturii latine. Lumea latinistă a lui Alcuin şi a confraţilor său era una extrem de fragilă. Ea se asemăna unui submarin navigînd la mare adîncime: carcasa ei ameninţa să cedeze în orice moment sub covîrşitoarea presiune oceanică a unui creştinism de factură populară. Simptomele se manifestau la toate nivelurile. Exista, de pildă, pericolul real ca un creştinism popular sau un creştinism alimentat de texte de provenienţă suspectă să se răspîndească necontrolat pe arii extinse, eludînd punctele de control stabilite de cărturari. *Admonitio Generalis* a condamnat, încă o dată, celebra *Scrisoare din Ceruri*, pretins scrisă de Isus. La aproape o generaţie după condamnarea lui Aldebert de către Bonifaciu, scrisoare făcea din nou vîlvă, iar după încă o generaţie ea mai era invocată de un vizionar irlandez cu o reputaţie îndoielnică. Cea mai supărătoare particularitate a documentului se vădea în conţinutul lui deplin ortodox. Insista, de pildă, asupra respectării duminicii ca zi de odihnă cu o inflexibilitate similară legislaţiei lui Carol şi a episcopilor săi. Dar prestigiul sursei invocate avea darul să anihileze autoritatea puterii existente. Prea mulţi înclinau să respecte repaosul duminical în baza unui edict comunicat unui vizionar ce susţinea că fusese scris de Isus cu propria Lui mînă „în al treilea cer, cu litere de aur", preferîndu-l legilor Imperiului[16]. Ca în zilele lui Grigore de Tours, nu păgînismul constituia cea mai mare ameninţare pentru majoritatea episcopilor, ci un creştinism popular, convins de propria sa ortodoxie. Cînd o femeie sfîntă a purces mai tîrziu să predice în limba vernaculară în apropierea Mănăstirii Fulda, ea a fost crunt pedepsită pentru că îndrăznise să-şi aroge apanajul episcopilor[17].

Pericolul nu-i ocolea nici pe aşa-zişii cărturari. În Gallia, Italia şi Spania, latina era scrisă incorect, deoarece cei care se ocupau cu transcrierea ei nutreau convingerea că stăpîneau încă limba latină, cu toate că gîndeau şi comunicau deja în limbi mai apropiate de echivalentele lor romanice moderne. Încetaseră să mai fie „romani" fără să-şi dea seama. Rezultatul s-a numit „rustica", o latină atît de degenerată,

de specifică şi prin urmare atît de proteică, încît devenise aproape imposibil să fie înţeleasă, cu atît mai puţin copiată, de cei din afară.

Problema nu se rezuma însă doar la aspectul lingvistic. Cheia ei rezida în procesul lent de eroziune a unui vechi model de participare la religia creştină. După cum am văzut în cazul Britanniei şi al Irlandei, momentele solemne de contact cu sacrul, prin pelerinaj şi sărbători – nu slujbele şi predicile, în ciuda aspiraţiei atîtor preoţi conştiincioşi – marcaseră punctele de referinţă ale vieţii creştine din majoritatea regiunilor Europei, mai ales în cele din care lipseau mari comunităţi urbane. Într-o regiune romanică, precum Gallia, nici o sărbătoare importantă închinată sfinţilor nu era completă fără festinul elocinţei latine, citită cu glas tare din textele latine. Situaţia s-a prelungit pînă în zilele lui Alcuin. La Ponthieu, *Viaţa Sfîntului Richiarius* (Sfîntul Riquier), o scriere lungă şi prolixă, era citită în faţa audienţei cu ocazia sărbătorii sfîntului încă de pe vremea regelui Dagobert. În fiecare an, frazele latine scăldau auditoriul needucat în versiunea sacră, translucidă a propriei limbi „rustice". Lectura publică le facilita contactul preeminent nonverbal, dar intens, cu un univers saturat de figuri legendare şi hierofanii. Prea puţine se schimbaseră din timpurile lui Grigore de Tours, cînd marea Bazilică a Sfîntului Martin răsuna de lectura textelor latine. Lecturile anunţau tămăduiri miraculoase ; ele erau întîmpinate cu ţipete de către posedaţi, iar ascultătorii le considerau încărcate de aluzii premonitorii privitoare la soarta proprie.

Clerul însuşi a ajuns să-şi dorească texte mai îngrijite, de care putea să se mîndrească. Lumea se dilatase, iar *Vieţile* sfinţilor destinate consumului strict local deveniseră insuficiente. Dacă textele latine urmau să transceandă graniţele regionale, ele trebuiau să fie redactate într-o gramatică „corectată", unitară. Mai trebuiau de asemenea să fie citite „corect" în public, cu o pronunţie uniformă. Prin aceasta Alcuin înţelegea noua pronunţie a latinei „clasice", care se dezvoltase în Insulele Britanice într-o izolare cvasitotală faţă de limba latină ca limbă vie. Era o latină stabilă, pură şi invariabilă pentru că era o limbă moartă, cu o gramatică fixă şi o pronunţie fundamental diferită idiomului vorbit de „rusticii" Galliei. În noua latină „corectă", fiecărei unităţi ortografice îi corespundea un fonem distinct : într-o lume în care *directum* se pronunţa de obicei *dreit* (actualul *droit*), iar *monasterium* ca *moustier*, o asemenea regulă de pronunţie a transformat latina corect pronunţată într-un jargon practic incomprehensibil.

Pentru locuitorii multor regiuni romanice ale Imperiului franc, lecturile publice în pronunţia „corectată" au făcut latina serviciului

divin la fel de inaccesibilă cum fusese dintotdeauna pentru locuitorii Irlandei, Britanniei şi ai ţinuturilor germanice. Era o limbă străină lor, iar limba lor era străină de ea. În anul 813, un conciliu episcopal reunit la Tours a luat pentru prima dată decizia ca omiliile – predicile alese ale precursorilor ecleziastici cum era Cezar de Arles – să fie citite în latină, dar că totodată trebuiau traduse de preot *in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam*: „în limba romanilor rustici sau în germană (Deutsch)"[18]. Enunţurile în limba latină necesitau traducere: nu era de ajuns ca ele să fie simplificate. „Legea creştină" devenise universală în Imperiul lui Carol cel Mare într-un moment cînd nucleul ei latin era pe punctul să devină universal inaccesibil, cu excepţia unei minorităţi restrînse de cititori calificaţi. În prăpastia ce se deschisese acum în toată Europa între limba latină şi masa „poporului creştin", vocea „predicatorului" se arăta mai necesară ca oricînd. Numai un traducător şi pedagog ca „predicatorul" putea transmite semnificaţia corectă a legii creştine ce se ocultase în forma sa latină.

Noua stare de lucruri nu s-a ivit din senin. Ea a fost modelată continuu de-a lungul timpului de variaţiile locale şi de destinul foarte diferit al unor clase diverse. Numeroşi laici din clasele superioare au continuat să cultive binomul propriu perioadei romane tîrzii dintre putere şi înalta cultură. De asemenea, nobilimii france nu-i displăcea să fie percepută ca fiind angajată în activitatea de transcriere şi amendare a textelor. Scrisorile lui Seneca, de exemplu, fuseseră copiate de Ragambertus, un *laicus barbatus*, „deşi nevrednic, mirean cu barbă şi toate cele". Pentru doamna Dhuoda, care-şi povăţuia într-o scrisoare fiul aflat în drum spre curte, Dumnezeu putea fi încă „găsit în cărţi". Caracteristica cea mai pregnantă a perioadei nu se regăseşte în deriva latinei în afara cîmpului de acces al „poporul creştin" în ansamblul său, ci în accentul pus de înaltul cler reformat pe comunicarea prin orice mijloace lingvistice disponibile. Limba latină a fost suplinită de dinamismul unei elite decisă să împămîntenească legea divină în căminul fiecărui creştin botezat.

Demersul ei a găsit susţinere în practicile noului mare Imperiu în care trăiau. Pe toată perioada domniei sale, Carol a căutat să impună jurăminte de loialitate unor pături tot mai largi ale populaţiei. Era o politică agresivă, care-i făcea automat pasibili pe cei care prestaseră un asemenea jurămînt, în caz de nerespectare, de pedepse necruţătoare pentru „trădare". Jurămintele erau astfel concepute, încît nimeni nu putea pretinde ulterior că şi le asumase în necunoştinţă de cauză: prin jurămînt fiecare individ se angaja

cu toată voinţa mea şi înţelegerea cu care m-a înzestrat Dumnezeu[19].

Clerul a fost îndemnat să adopte o politică similară faţă de enoriaşi. Un caz concludent este cel al unui episcop din apropiere de Aachen, Ghaerbald de Liège (785-809). Ghaerbald patrona un peisaj creştin, ce-şi merita deja epitetul de „medieval" şi care nu se mai caracteriza printr-o reţea răsfirată de locuri sacre de adunare, unde se reunea populaţia dispersată cu prilejul marilor sărbători. În Liège şi în multe regiuni din Francia, satele, cimitirele şi bisericile au ajuns să formeze o entitate bine sudată, marcată de sunetul clopotelor. Acesta nu mai semnaliza o oază de sacru în mijlocul larmei profane încărcate de violenţă, ca mai înainte în Irlanda. Trase la ore fixe, determinate de rînduiala slujbelor, clopotele impuneau ritmul creştin diurn pentru întreaga comunitate.

Legislaţia regală impusese progresiv obligativitatea dijmei : o modalitate printre altele dintr-un sistem revitalizat de colectare a rentei, a serviciilor şi impozitelor de la ţărani. Ghaerbald a solicitat clerului nu numai să-şi instruiască congregaţiile, cît şi să păstreze o evidenţă scriptică a plătitorilor de dijmă. Pentru a putea arăta faţă de Biserică loialitatea ireproşabilă a supuşilor credincioşi, era important ca ei să înţeleagă mai bine o credinţă ce le oferea servicii a căror contravaloare urmau să o achite periodic. Toţi creştinii trebuiau să fie pe deplin conştienţi de natura jurămintelor lor de botez şi de măsura în care ele îi legau de Dumnezeu şi de Biserica Lui. În fapt, aceasta însemna că naşii fiecărui copil garantau pentru finul lor, trebuind să înveţe pe de rost şi să repete Crezul şi Tatăl Nostru în numele copilului. Naşii se adunau în jurul preotului sau al episcopului, ţinînd finul cu braţul drept sau, în cazul copiilor mai mari, cu fiecare copil postat pe piciorul drept al naşului sau naşei[20].

Impunerea cu forţa a botezului fără o minimă tentativă de îndoctrinare – vezi cazul saxonilor şi avarilor – a şocat personaje de genul lui Alcuin. Avarii nu se asemănau celorlalţi convertiţi din vechime, descrişi în *Faptele Apostolilor*, precum centurionul Cornelius. Un centurion roman – sublinia Alcuin – primise o educaţie liberală ; el era aşadar în stare să înţeleagă învăţăturile Apostolului Petru, neexistînd nici un impediment în a fi botezat imediat. Nu acelaşi lucru se putea spune despre avarii din jurul Vienei – „un neam sălbatic şi lipsit de judecată, de bună seamă prea puţin iubitor de învăţătură"[21]. Lor trebuia să li se permită măcar un răgaz simbolic de patruzeci de zile pentru iniţierea creştină. Episcopii Saxoniei – obiecta el – fuseseră constrînşi să „colecteze zeciuiala" înainte de a apuca să „propovăduiască Evanghelia"[22].

Pentru Carol, botezul şi plata dijmei reprezentau forme de loialitate. Cu cît erau impuse mai repede la frontieră, cu atît mai bine. În Francia însă el lua aceste probleme în serios. În 802/806, Ghaerbald a primit o scrisoare din Aachen:

> Erau alături de noi, la Bobotează, o mulţime de oameni doritori să ridice [ca protectori] prunci deasupra sfintei cristelniţe la botez. Am poruncit ca fiecare om în parte să fie cercetat îndeaproape şi iscodit dacă ştie pe dinafară Tatăl Nostru şi Crezul. Mulţi nu puteau rosti nici unul dintre cele două texte. Le-am poruncit să se dea înapoi... au fost îndeajuns de umiliţi[23].

Foarte probabil că au fost. Cu ingeniozitatea caracteristică, Carol şi sfetnicii lui rechiziţionaseră obiceiul nescris, larg răspîndit, prin care un protector „ridica" la botez copilul din cristelniţă: o practică preponderent profană prin care familiile îşi căutau posibili protectori sau aliaţi, făcîndu-i părtaşi ca „părinţi asociaţi" la botezul copiilor lor. Era un aranjament ingenios, ce demonstra abilitatea generaţiilor postromane de a atribui ritualurilor creştine propria lor semnificaţie „vernaculară" şi de a le aservi unor noi necesităţi sociale. Carol şi clerul au confiscat această practică, transformînd în premieră protectorii în „naşi" în accepţiunea actuală. Naşii au fost asimilaţi slujbei de botez, revenindu-le rolul de garanţi deplin conştienţi ai jurămîntului de credinţă al copilului în faţa lui Dumnezeu.

Iar în teritoriile recent anexate ale Germaniei chiar era nevoie de loialitate. Vechii zei continuau să rămînă alternative permanente. Jurămintele de botez transcrise în varietăţi ale germanei vechi conţineau o listă de abjurări specifice:

> şi mă dezic de toate făcăturile şi cuvintele diavoleşti: Thunor, Wodan, Saxnot şi toate făpturile necurate care-i însoţesc[24].

Precum *lingua Romana rustica*, „franceza", *lingua Thiotisca*, „germana" era o denumire premeditat generală care nu presupunea percepţia clară a unor limbi „naţionale" specifice. Ele nici nu se bucurau de altfel de o apreciere în sine. Germana rămăsese – în exprimarea unui erudit – „o maimuţă" în comparaţie cu splendidul „păun" al limbii latine. Dar regina din Saba, se grăbea el să adauge, îi oferise regelui Solomon atît „păuni", cît şi „maimuţe": la nevoie, legea creştină putea fi comunicată în ambele limbi. „Franceza" şi „germana" au pătruns în conştiinţa publică datorită eforturilor unei generaţii de intermediari plini de zel, conduşi de un om obsedat de loialitate, aşa cum trebuia să fie orice politician din Evul Mediu timpuriu. Limbile vernaculare

formau ultima verigă dintr-un uriaş lanţ ierarhic ce transmitea acelaşi mesaj, de la Dumnezeu, prin Carol către cler, iar astfel către toţi creştinii din Imperiu[25].

Avem de-a face aici cu un grup de indivizi neobişnuit de hotărîţi. Prin scrierile lor, mulţi se înfăţişau ca primii tehnocraţi ai Europei. Ei cunoşteau intim legea creştină în deplinătatea ei grandioasă şi ştiau cum să conducă poporul creştin pentru a-i îndeplini obiectivele. Cînd se loveau de opoziţie, nu ezitau s-o descalifice fără drept de apel ca fiind ignorantă.

Să examinăm un exemplu extrem, de mai tîrziu. Agobard a devenit arhiepiscop de Lyon în anul 816, revenindu-i de asemenea funcţia de guvernator imperial. Născut în Spania şi instruit la Aachen, Agobard avea prea puţină îngăduinţă pentru obiceiurile locale. I s-a spus că în Burgundia se înrădăcinase credinţa că anumite persoane aveau puterea să aducă grindina peste cîmpurile vecinilor şi că ele se înrudeau cu o seminţie din „Magonia", care descindea în bărci din nori, pentru a lua recoltele şi a le duce în ţara sa îndepărtată. Probabil, o versiune aeriană a credinţei irlandeze în „Tărîmul celălalt" care persistase în Gallia din vremurile celtice[26].

Agobard nu s-a lăsat impresionat şi a intervenit în favoarea a patru nefericiţi care fuseseră aduşi înaintea sa şi riscau să fie lapidaţi ca locuitori prăbuşiţi pe pămînt ai Magoniei. Dintre toate suferinţele amare pe care le îndura în Burgundia, nu avea să-şi piardă timpul tocmai cu aceasta. Verdictul prin care Agobard îşi argumentează în termeni fără echivoc respingerea cazului lasă să se întrevadă o mutaţie imperceptibilă, dar semnificativă, în atitudinea faţă de supranatural. Anterior, se considerase ca de la sine înţeles că demonii controlau straturile inferioare ale văzduhului şi că persoanele malefice se aliau adesea cu demonii în scopuri necurate. Dimpotrivă, bunii creştini se fereau să aibă de-a face cu împărăţia paralelă a tenebrelor, a cărei putere se resimţea din plin în lumea fizică prin tunete şi grindina ce se abătea ca o seceră asupra viilor. Fără doar şi poate, sfinţii erau ridicaţi de Dumnezeu pentru a ţine piept, în ţinutul lor, unei împărăţii vrăjmaşe foarte active pe care o înfruntau în numele puterii infinit superioare a lui Cristos. Oricum, ea rămînea totuşi o prezenţă de temut.

Agobard a spulberat însă în mare măsură mitul împărăţiei vrăjmaşe. „Legea creştină", prezentată de Agobard într-o serie de citate din Vechiul Testament, dovedea că toată puterea lumii supranaturale îl avea ca unică sursă pe Dumnezeu. Nici o fiinţă umană nu putea înrîuri

vremea. Fără permisiunea lui Dumnezeu, nici măcar demonii nu aveau putere să facă rău omenirii. Fireşte, ei existau, dar relatările despre activităţile demonice în Burgundia se cuveneau a fi ignorate fără prea multe reţineri. Se presupunea doar că ar fi fost activi, iar o asemenea convingere constituia, în opinia sa, o iluzie populară, ce dovedea că prostimea nu depăşea condiţia de „pseudocredincioşi"; fiindcă „neghiobia [era] un factor esenţial al lipsei de credinţă". Confruntat cu practici religioase pe care le dezaproba, Agobard s-a mulţumit să afirme că Diavolul îi ispitea mai uşor pe

> cei asupra cărora crede că are cei mai mari sorţi de izbîndă, din pricina slabei lor credinţe şi lipsei de judecată, fetişcane, băieţi necopţi şi oameni cu minte puţină[27].

Pentru Agobard, aplicarea „legii creştine" universale în retrograda Burgundie presupunea nu numai legitimitatea exclusivă a religiei creştine şi faptul că dispunea de o putere supranaturală ce o surclasa pe cea a rivalilor ei: mai mult, în exponenţii autorizaţi ai creştinismului, acesta şi superioritatea culturală se însoţeau natural.

Agobard nu reprezenta o figură singulară prin atitudinea sa de vehementă repudiere a practicilor populare. În strădaniile ei de a reinstitui moştenirea creştină zdruncinată de secolul anterior şi de a eradica aberaţiile cultice ce se insinuaseră în sînul Bisericii, generaţia ecleziastică precedentă din preajma lui Carol cel Mare demonstrase deja că avea multe lucruri în comun cu iconoclaştii Bizanţului. Teodulf, viitorul episcop de Orléans (798-818), era un tipic reprezentant al noii stări de spirit. După cum am văzut, în anul 793 el a fost însărcinat să întocmească o dare de seamă asupra cultului imaginilor, sub forma denunţării detaliate a *Actelor* Conciliului iconodul de la Niceea din anul 787. Manuscrisul dării de seamă, ce i-a fost citit monarhului franc, conţine încă valoroasa mărturie a consimţămîntului împăratului şi poartă numele de *Libri Carolini*. Nu era foarte cunoscut la vremea lui: Carol a sfîrşit prin a-l considera un document prea radical pentru a fi pus în circulaţie. Cu toate acestea – şi parţial pentru că era un document semisecret –, el condensa cu o neobişnuită vehemenţă ideile împărtăşite de Teodulf şi confraţii săi. Conceput cu bună ştiinţă în chip de caricatură a poziţiei bizantine, tratamentul rezervat de Teodulf convingerilor religioase ale creştinilor răsăriteni dezvăluie, cu claritatea unei autoparodii, contururile bine definite ale unei creştinătăţi latine distincte[28].

În viziunea lui, Dumnezeu era un suveran îndepărtat, strict separat de creaturile Sale. Raportul lui Dumnezeu faţă de creaţia Lui se definea

prin prisma relaţiei „unui stăpîn faţă de supuşii săi". („*Optime*", „Excelentă idee!" suna comentariul lui Carol în legătură cu formularea lui Teodulf[29].) Singură voinţa divină unea abisul dintre Dumnezeu şi om. Nici vorbă de fluxul de simboluri vizuale care să lege vizibilul de invizibil într-un continuum aparent indisolubil, cum le plăcea să creadă gînditorilor greci de felul lui Dionisie Areopagitul şi Ioan Damaschinul. Dumnezeu se revela prin poruncile Sale, iar legea Lui era darul cel mai de preţ oferit omenirii. El se arătase extrem de parcimonios cu simbolurile vizuale ale voinţei Lui: oferise poporului Său un număr limitat de semne palpabile incontestabile prin care i se revelase şi prin care acesta putea intra în legătură cu El. Poporului lui Israel îi dăruise Legea şi Chivotul Legămîntului. „Învăluit de strălucirea tainelor copleşitoare şi fără seamăn", Chivotul era un artefact unic. Cînd l-a făurit, iscusitul Beţaleel, „însufleţit de Duhul Sfînt", nu dăduse ascultare propriei sale imaginaţii vizuale, ci urmase întru totul porunca Domnului, plăsmuind o operă de artă neimpietată de arbitrariul care caracteriza toate celelalte forme de creaţie artistică. Icoanele lucrate în atelierele Constantinopolului nu puteau emite pretenţia să se asemene măreţului Chivot[30].

În circumstanţe normale, creaţia artistică umană însemna angajarea într-un joc al fanteziei, o descindere într-un univers propriu de reprezentări vizuale pur umane. Nimic nu garanta în sine „sacralitatea" icoanei. Icoanele erau tributare indeterminării înfricoşătoare a oricărei activităţi profane. În absenţa unei specificaţii scrise, icoana Fecioarei putea la fel de bine să reprezinte portretul oricărei femei frumoase şi maiestuoase – poate chiar imaginea Venerei[31]. Imaginile zugrăvite nu aveau aşadar ce căuta printre *res sacratae*, puţinele lucruri sacre, create din voinţa explicită a Domnului. Rugăciunile de sfinţire de la Mesă; textul Scripturilor; Chivotul Legămîntului în vechiul Israel: toate acestea erau lucruri cu adevărat sfinte, ţinute la distanţă de simpla voinţă umană şi ocrotite de preaputernica voinţă divină. Cînd şi-a construit o mică şi splendidă capelă la Saint Germigny-des-Prés, lîngă Orléans, Teodulf a aşezat Chivotul Legămîntului în mozaicul absidei, deasupra altarului. Într-un loc rezervat „celor sfinte" puteau fi expuse numai obiectele asupra cărora nu plana nici un dubiu că fuseseră oferite de Dumnezeu poporului Său, prin porunca Sa explicită.

De bună seamă, somptuozitatea nu era refuzată lăcaşurilor sfinte. Ambasadorii franci aflaţi în vizită în Constantinopol au relatat că întîlniseră multe biserici în paragină, fără acoperişuri şi fără a se lua grijă la lumini. Veneau dintr-o lume cu sanctuare impunătoare, aşa că

s-au grăbit să se arate şocaţi că o societate care dedica atîta atenţie picturilor nu se preocupa mai mult de starea lăcaşurilor sfinte. Dar splendoarea unei biserici ca cea a Sfîntului Martin de Tours era disociată cu grijă, în mintea lor, de fragilii ei constructori umani. Grandoarea unui altar corespundea proiecţiei în lumea vizibilă a unei lumi aflată dincolo de voinţa umană, iar exemplul cel mai elocvent îl constituia Mesa, un ritual consfinţit de Dumnezeu şi oficiat cu un fast ameţitor în regatul franc. La fel mormintele sfinţilor, căci ele adăposteau „prezenţele" autentice ale oamenilor sacri. Miracolele demonstrau că mormintele asociate unor trupuri umane concrete păreau să fie lăcaşurile favorite pe pămînt ale sfinţilor din Paradis.

Altarele şi relicvariile lumii lui Teodulf se exprimau cu o opulenţă grăitoare. Strălucirea lor nepămîntească dezvăluia că „stăpînii" – sfinţii – se aflau „înlăuntrul" lor. Fără îndoială, înaintea acestor obiecte credincioşii trebuiau să se închine cu o reverenţă înfiorată – aşa cum Grigore de Tours o făcuse cu exact două secole înainte. Avînd asemenea morminte la îndemînă, nu mai era nevoie ca imaginaţia umană să se avînte în jocuri primejdioase. În Bizanţ, credincioşii îşi aţinteau privirile asupra unei icoane, amplasate deseori în ambientul profan al locuinţelor particulare, într-o încercare zadarnică – considera Teodulf – de a capta dintr-o asemănare arbitrară, zugrăvită pe o fragilă bucată de lemn, vasta plenitudine a „prezenţei" sfinţilor. Era mai bine să te duci la biserică şi să îngenunchezi în faţa unui mormînt consacrat.

Tradiţiile artistice asociate de Teodulf cu sacrul indică, cel puţin în Nord, o tendinţă de distanţare faţă de chipul uman. Siluete umane impozante pot fi încă zărite pe pereţii bisericilor din întregul Occident, de la Roma pînă la Wearmouth şi la sanctuarul Sfîntului Brigid din Kildare. Ele serveau drept „cărţi pentru neinstruiţi" şi jucau un rol crucial în comunicare, fiindcă reaminteau majorităţii populaţiei povestirile biblice pe care numai cei cultivaţi le puteau citi în original. Erau simple *aide-mémoire*, necesare, dar nu „sfinte".

În orice caz, reprezentarea realistă era cu totul marginală obiectivului principal al artiştilor nordici. Arta supremă din Nord nu se arăta preocupată să surprindă „via" asemănare a fiinţei umane, precum o făcea tradiţia clasică a reprezentării umane ce supravieţuise intactă în Bizanţ. Culmea măiestriei se vădea în creaţia bijutierului, şi nu în portretul pictorului, pentru că iscusinţa miraculoasă a unui artizan consta în transformarea bogăţiei brute – pietre preţioase, fragmente preţioase de aur şi argint (adesea amputate fără menajamente din obiecte antice

sau sub forma monedelor rezultate din tribut) – în simboluri condensate ale puterii. Astfel se explică rafinamentul superbelor broşe, cingătorilor, armelor ornamentate şi a altor accesorii regale prin care regii şi nobilii Irlandei, Britanniei şi Franciei îşi acopereau propria persoană cu impresionante simboluri ale statutului lor.

Artistul religios a dus şi mai departe procesul de transformare. Scribii *Cărţii din Kells* şi artizanii splendidelor coroane votive, crucilor şi raclelor cu relicve din Gallia şi Spania nu erau preocupaţi să surprindă o „asemănare". Misiunea lor era să dea o nouă viaţă materiei „moarte", asociată bogăţiei şi puterii profane a marilor ctitori – coloranţi de preţ, pieile nenumăratelor cirezi, aur şi şi pietre preţioase – făurind din ele obiecte a căror suprafaţă strălucitoare, meşteşugit lucrată, sta mărturie că se transfiguraseră, abandonîndu-şi natura mundană pentru o sacralitate supramundană. Plăsmuirea de imagini juca doar un rol minor în solemna prelucrare a bogăţiei brute.

Mai presus de orice, lumea religioasă a lui Teodulf era dominată de cuvîntul scris. Copiate şi transmise cu grijă de-a lungul secolelor, Sfintele Scripturi întruchipau unica manifestare a voinţei Domnului. Precum Chivotul Legămîntului în vechiul Israel, Scripturile constituiau o prezenţă vibrantă: ele concentrau în cuvinte latine suma legii divine adresată poporului lui Dumnezeu. Transmiterea Scripturilor prin transcriere riguroasă, desluşirea înţelesului lor, iar apoi explicarea semnificaţiei „poporului creştin" la orice nivel, toate se arătau necesare: iată arta supremă, căci ea forma temelia păstoririi sufletelor. Era o artă perenă. Moise îşi revelase învăţăturile poporului lui Israel nu prin

> picturi, ci prin cuvîntul scris... nicăieri nu stă scris despre el că „A luat picturi", ci „Moise a luat cartea... şi a citit-o în faţa poporului"[32].

Teodulf şi confraţii săi au aşezat figura cititorului fervent în vîrful culturii lor religioase. În centrul plin de pace al culturii clericale latine se afla o carte sfîntă – în exprimarea unui poem contemporan irlandez despre mănăstirea ideală, călugării puteau fi siguri că vor găsi acolo:

> lumînări strălucitoare
> deasupra dalbelor Scripturi sfinte[33].

Tradiţia absorbţiei meditative a Bibliei, învăluită de aura nedefinită a extazului mistic, se pierdea în timp cu peste patru secole în urmă – de la Teodulf prin Beda şi Grigore cel Mare – pînă la Vivarium-ul lui Casiodor şi, mai departe, pînă la erudiţia tihnită a intelectualilor din

epoca lui Augustin. Se schimbase însă statutul cărţii latine, care devenise un univers în sine, o prezenţă singulară, izolată maiestuos în mijlocul bolboroselii străine a limbilor noi. Înţelegerea Scripturilor şi explicarea conţinutului lor „poporului iubitor de Cristos" se dovedea o acţiune cu atît mai necesară. Teodulf se arăta şocat că omologii săi creştini din Răsărit păreau să ignore pericolele şi oportunităţile situaţiei. Un întreg „popor creştin" avea nevoie de *cuvintele Legii*, iar grecii aleseseră cu o trufie uşuratică calea mai „uşoară" oferindu-le oiţelor lor surogatul unor „banale picturi":

> Voi, care susţineţi că aţi păstrat puritatea credinţei cu ajutorul imaginilor, n-aveţi decît să vă ardeţi tămîia înaintea lor. Noi vom continua să cercetăm pe mai departe cu rîvnă poruncile Domnului în cărţile – *codices* – Legii Sale[34].

În spatele tonului dispreţuitor mimat de Teodulf se ascundea o mare spaimă. Cultul creştin incorect ar fi putut eroda hotarul dintre sacru şi profan, abia ridicat cu eforturi considerabile în vremea din urmă în Occidentul latin. Pregnantul contrast dintre lumea obiectelor profane şi un mic număr de „lucruri sfinte", în jurul cărora se grupau membrii clerului ca intermediari şi interpreţi privilegiaţi, forma baza argumentelor lui Teodulf, justificînd atitudinea sa deliberat scandalizată faţă de Bizanţ, o societate unde mult prea multe lucruri erau considerate sfinte. Ceea ce un bizantin ar fi perceput în tradiţia lui Ioan Damaschinul ca semn că graţia divină impregnase întreaga creaţie cu o sacralitate generalizată, îi apărea lui Teodulf drept o periculoasă desfiinţare a graniţei dintre sacru şi profan. Creştinii bizantini ridicau simple picturi la rangul deţinut de mormintele vibrante ale sfinţilor. Referindu-se la conducătorii lor, bizantinii păreau de asemenea să şteargă diferenţa dintre uman şi divin. Împăraţii bizantini pretindeau că sunt „colegi", „co-împăraţi" ai lui Cristos. Petiţiile adresate împăratului de către feţele bisericeşti cutezau să vorbească de „urechea divină". Teodulf vedea aici marca unei creştinătăţi care nu reuşise să se debaraseze de greaua povară a grandiosului său trecut păgîn[35].

Dimpotrivă, Imperiul lui Carol separase sacrul de profan, iar trecutului precreştin nu i se permitea să interfereze ameninţător cu prezentul creştin. Fiecare îşi avea locul său bine destinat; mai mult, fiecare se bucura, după cum vom vedea, de o anumită libertate binefăcătoare în raport cu celălalt. Condamnaţi de Teodulf la un umil statut profan, artiştii latini nu au fost nevoiţi de a întreprinde eforturile pictorilor de icoane de mai tîrziu să surprindă asemănarea fidelă cu figurile sfinte, să

imortalizeze cu penelul o viziune încremenită, conservată din vremuri imemoriale de tradiţia ortodoxă. Erau liberi să-şi modifice concepţiile. Analog, francezii, italienii şi spaniolii erau liberi să evolueze nestînjeniţi, o dată scăpaţi de sub controlul latinei sortită de acum înainte la condiţia de limbă perfectă, dar definitiv moartă. Cu condiţia să rămînă complet profan, trecutul precreştin putea de asemenea să flancheze prezentul creştin, iar dacă se detaşau în egală măsură de sacralitatea sublimă, adevărată, a „legii creştine" şi de sacralitatea sumbră, negativă, a practicilor păgîne, cultele ancestrale ale Europei Occidentale puteau la rîndul lor supravieţui în tenacea cultură vernaculară a societăţii „laice" creştine. Asupra acestei dezvoltări ne vom concentra în capitolul ce urmează.

17

In Geàr Dagum: „În vremurile de odinioară" – Creştinătatea nordică şi trecutul ei

Între 820 şi 830, Dorestad a fost cel mai mare port din vestul Europei. În timpul domniei urmaşului lui Carol, Ludovic cel Pios (814-840), patru milioane şi jumătate de monede de argint au fost bătute în imprimeria sa. Ele înfăţişau o cruce aşezată în centrul faţadei unui templu clasic şi purtau inscripţia *Religio Christiana*. La capătul sudic al rutelor comerciale ce străbăteau Marea Nordului pînă în Atlanticul de Nord se găsea un Imperiu creştin în chip ostentativ. Dincolo de Dorestad şi Frisia se întindeau ţinuturile păgîne, caracterizate de domnii instabile. În Danemarca, de-a lungul fiordurilor Norvegiei şi în depresiunile din sudul Suediei, regi mărunţi se înălţau şi se prăbuşeau în funcţie de capacitatea lor de a obţine acces la resurse, prin comerţ şi acţiuni de pradă pe apele Atlanticului de Nord şi ale Mării Baltice.

Hedeby în Danemarca şi Birka (Björkö) din sudul Suediei erau asemenea Dorestadului din nord. Ele erau adevărate centre comerciale, împrejmuite de şanţuri fortificate. Negustori creştini şi, mai tîrziu, chiar musulmani erau încurajaţi să le viziteze şi să aducă cu ei rîvnitele daruri ale Sudului într-o societate extrem de competitivă şi adaptabilă, compusă din mici grupuri de agricultori transformaţi în războinici şi navigatori.

Normanzii – „oamenii Nordului" –, aşa cum erau numiţi diverşii locuitori ai Scandinaviei de către franci, rămăseseră cu înverşunare fideli zeilor lor. Numai zeii puteau conferi celor care-i venerau forţa supranaturală şi norocul care asigurau indivizilor şi grupurilor superioritatea în competiţia cu numeroşii lor rivali. Solidităţii imperiale a monedei „religiei creştine" din Dorestad îi corespundeau în Danemarca mii de amulete de aur închinate sanctuarelor sau purtate ca talismane

pentru a spori norocul magic al căpeteniilor pline de succes. Printre mărfurile preţuite în Scandinavia se numărau, aşa cum e de aşteptat, săbiile france de înaltă calitate. Dar lor le puteau urma şi mărfuri mai puţin bogate, percepute ca sursă exotică de putere spirituală. Cristos – zeul franc – putea găsi muşterii, dar numai dacă avea să se ridice la înălţimea aşteptărilor asprilor războinici. Şansele de viitor nu arătau deloc rău. Mînerul unei săbii france, descoperită în Suedia, conţinea un verset din Psalmi:

> Binecuvîntat este Domnul, Dumnezeul meu, Cel ce învaţă mîinile mele la luptă şi degetele mele la război (*Psalmii* 143, 1)[1].

În ce priveşte războiul, un subiect încărcat cu o seriozitate cu adevărat religioasă, francii şi oamenii Nordului gîndeau la fel: cuvintele sfinte – psalmii în latină şi runele ezoterice – relevau că zeii gravitau în jurul braţului luptătorului pentru a spori eficacitatea armelor unui războinic.

Scandinavia propriu-zisă se compunea dintr-un şir de aşezări de coastă cuprinse între Marea Nordului – înconjurată de regate creştine – şi un vast ţinut interior care se întindea pînă la cercul polar, iar în Est pînă la marginea zonei forestiere siberiene. Era o lume de vînători şi păstori, de laponi şi finlandezi, ale căror ritualuri şamanice, practicate în costume de animale, sugerau o frontieră deschisă între lumea umană şi cea animală, între universul spiritelor şi cel al oamenilor.

Unele practici şamanice fuseseră adoptate de oamenii Nordului, astfel încît observatorii din îndepărtatul Sud creştin au putut lua contact cu sistemul de credinţe şi ritualuri iniţial asociate Siberiei. Tocmai misionarilor ajunşi pînă la Birka, familiarizaţi cu practica deghizării în costume de animale, li s-au adresat învăţaţii carolingieni, în scopul actualizării *Etimologiilor* lui Isidor de Sevilla cu informaţii referitoare la oamenii cu cap de cîine ce trăiau la capătul depărtat al lumii[2].

În secolele al IX-lea şi al X-lea, Atlanticul de Nord a devenit ceea ce Germania şi extremitatea sudică a Mării Nordului fuseseră în secolele anterioare: un nou şi nemărginit „spaţiu intermediar", în care creştinii se întîlneau cu păgînii. Dimensiunile sale striveau ţinuturile creştine ale Europei Occidentale. Se întindea departe către sud-est, de-a lungul Mării Baltice şi pe cursul inferior al reţelei fluviale a Rusiei actuale pînă la Kiev pe Nipru, şi departe către nord-vest, prin Islanda şi Groenlanda pînă în „Vinlanda" şi Anse-les-Meadows de pe coasta din Newfoundland.

Pînă în jurul anului 1000 d.Cr., „spaţiul intermediar" s-a închis, iar creştinismul a ajuns să predomine şi în regiunea Atlanticului de Nord. O explicaţie foarte succintă: raidurile vikingilor de la sfîrşitul secolului al IX-lea au produs mari daune în Irlanda şi Anglia şi au distrus efectiv unitatea semeţului Imperiu creştin al lui Carol cel Mare şi Ludovic. Dar „vikingul" era un rege „întreprinzător" pe picior de război, pe *vik*, în căutare de tribut şi prestigiu, la fel ca regii Britanniei saxone de odinioară sau chiar ca şi Clovis şi Carol Martel. Scandinavia a fost la scurt timp invadată de bunuri creştine, de sclavi creştini şi idei creştine. O lume izolată pînă atunci prin apele mării de Europa Occidentală s-a trezit absorbită inexorabil în structurile sociale şi politice ale Sudului creştin, tocmai datorită succesului prin care flotele vikinge au ajuns să străbată Atlanticul de Nord, legînd Dublinul de Islanda şi Marea Baltică de Kiev.

Cînd au adoptat creştinismul, nordicii au preferat să-şi aducă aminte că procesul s-a desfăşurat în termenii fixaţi de ei. În anul 987, coloniştii scandinavi din Kiev – cunoscuţi în exterior sub numele de *Rus'* (denumire acceptată în cele din urmă chiar de ei înşişi) – s-au decis să adopte creştinismul Bizanţului, dar nu înainte de a însărcina diverşi emisari cu misiunea de a culege informaţii despre catolicismul apusean şi despre Islam. În anul 1000, la adunarea anuală din Thingvellir, fermierii islandezi au votat pentru adoptarea unei „legi creştine" unice, pentru a evita consecinţele negative ale divizării prelungite între familiile păgîne şi cele creştine.

În cele din urmă, creştinismul s-a răspîndit pînă în cele mai îndepărtate colţuri ale Atlanticului de Nord. Cruci creştine marcau locul de veci al unui aventurier scandinav din Groenlanda, ucis de eschimoşi pe ţărmul Labradorului:

> „Krossanes să îi fie numele de acum şi pentru totdeauna" [spuse el]. Căci Groenlanda era în acea vreme creştină[3].

Inscripţia funerară runică a căpeteniei Ulvljot, ridicată la vest de Trondheim în anul 1008, îi consemna decesul datînd-o de la sosirea noii religii:

> De douăsprezece ierni era creştinismul în Norvegia[4].

Chiar şi în îndepărtatul Nord, *Kristintumr*, „creştinismul", un cuvînt născocit în Anglia saxonă şi adoptat apoi în Norvegia, se stabilise temeinic.

Anul 1000 d.Cr. ne duce departe de lumea antică, aflîndu-se la o distanţă egală în timp atît faţă de momentul 1520, cînd conchistadorii spanioli au întîlnit pentru prima dată marile oraşe-temple din Mexic şi Peru, cît şi faţă de abdicarea lui Romulus Augustulus. Totuşi, această ultimă închidere a „spaţiului intermediar" din Europa nord-atlantică evidenţiază pregnant procesele şi atitudinile ce particularizaseră creştinătatea occidentală non-mediteraneană în ansamblul ei de-a lungul secolelor anterioare.

Pentru început, distanţe fizice enorme şi diferenţe de mentalitate de neînlăturat separau diversele puncte ale regiunii nord-atlantice. În 826, Harald Klak, un rege danez exilat, a venit în Sud pentru a primi botezul, gîndind să se întoarcă apoi sprijinit de franci cu ajutorul cărora spera să-şi impună autoritatea printre căpeteniile rivale. Însuşi împăratul Ludovic şi-a asumat rolul de naş. Harald a fost adus la palatul din Ingelheim, unde frescele sălii principale sugerau imensa încredere a francilor că Imperiul lor reprezenta apogeul istoriei creştine. Întemeietorii imperiilor păgîne – Alexandru cel Mare şi vechii romani – erau plasaţi în fundul sălii. Lîngă absidă, unde stătea Ludovic alături de regele vasal proaspăt botezat, se aflau împăraţii epocii mai înaintate, plină de glorie – împăraţi „adevăraţi", *recte* creştini, atît romani, cît şi franci. Constantin şi Teodosiu I se găseau faţă în faţă cu egalii lor, Carol Martel, înfăţişat înfrîngîndu-i pe frisoni, şi Carol, în timp ce „atrăgea saxonii către legile sale [creştine]". Înveşmîntat într-o mantie purpurie, Harald Klak urma să li se alăture şi să instaureze în Danemarca o monarhie mai autoritară, susţinută de bogăţia şi creştinismul francilor[5].

Ceea ce părea posibil la Ingelheim nu era totuşi nici pe departe viabil în Danemarca şi în sudul Suediei. Harald Klak a eşuat lamentabil chiar de la începutul tentativei sale : regii atotputernici nu erau bineveniţi în Danemarca. Anskar, un călugăr din Corbie care se alăturase iniţial suitei lui Harald, a fost înscăunat mai tîrziu episcop de Hamburg şi Bremen. El a vizitat Birka în anii 830 şi 852 şi a beneficiat pînă la moartea sa, în anul 865, de o împuternicire la fel de generoasă de a evangheliza Nordul, ca cea deţinută odinioară de Bonifaciu în Germania. Departe de armatele france, Anskar nu a jucat rolul consolidatorului stăpîn pe sine al unor volatile angajamente anterioare faţă de creştinism, cu care se identificase Bonifaciu. Pentru căpeteniile pe care le-a vizitat, el a rămas o figură lipsită de importanţă. Certitudinile continentului imperial nu funcţionau la marginea Mării Baltice. Într-o vreme cînd Agobard din Lyon putea invoca suveranitatea unică a lui Dumnezeu pentru a combate iluziile populare din Burgundia, Anskar se confrunta

cu o societate relativ dispusă să îl accepte pe Cristos – dar numai ca zeu printre mulţi alţii şi sub rezerva faptului ca formele tradiţionale de divinaţie să-I confirme utilitatea. Iată un exemplu: un grup de suedezi, ajunşi la ananghie în cursul unei expediţii de jaf în Curlanda, şi-a examinat opţiunile:

> „Dumnezeul creştinilor îi sprijină adesea pe cei care-şi înalţă glasul către El [au spus ei]... Să vedem dacă El ne va sări în ajutor". Prin urmare, s-a tras la sorţi şi au aflat că Cristos era dispus să îi ajute.

Mai tîrziu au aflat de la negustorii creştini că un post de patruzeci de zile fără carne trecea drept o formă convenabilă de recunoştinţă pentru ajutorul primit de la Cristos:

> După aceea, mulţi... s-au pornit să se ţină de posturile practicate de creştini şi de milostenii... fiindcă au aflat că astfel îi făceau pe plac lui Cristos[6].

Expresiva *Viaţă a lui Anskar*, scrisă de discipolul său de origine daneză Rimbert, prezintă fiecare contact reuşit între religia creştină şi populaţia locală, în scene similare. Ne găsim la mare distanţă de naraţiunile triumfale – ce au alimentat imaginarul creştin al Mediteranei şi, într-un grad mai redus, al Europei nord-vestice – despre confruntările supranaturale şi convertirile spectaculoase ale monarhilor. În retrospectivă cel puţin, societăţile scandinave au preferat să asocieze adoptarea religiei creştine cu solemne momente de decizie cînd noua religie a fost mai întîi testată cu tehnici divinatorii consacrate înaintea obţinerii acordului public.

Asemenea naraţiuni au redus efectiv la tăcere nu numai eforturile misionarilor din Sudul creştin, dar şi aportul regilor locali. Mai ales de cînd beneficiau de bogăţiile provenite din expediţiile de jaf în Anglia şi în Francia şi încheiaseră alianţe cu suveranii creştini, regii puteau afişa o insolenţă insuportabilă. Harald Dinte-Albastru al Danemarcei (950-986) şi-a arogat în întregime meritul schimbării religiei. El a construit la Jelling o mare biserică, alături de care se afla o uriaşă stîncă gravată ce înfăţişa figura aprigă, bărboasă, a lui Cristos ale cărui braţe întinse se pierdeau în împletitura labirintică a ornamentului. Inscripţia runică afirma că Harald „pusese stăpînire pe toată Danemarca şi îi adusese pe danezi la creştinism". Mai mult, Harald l-a „convertit" retroactiv chiar pe tatăl său Gorm. Corpul bătrînului păgîn Gorm a fost deshumat din tumulul regal învecinat şi transferat în biserică, lîngă altar.

Pe de altă parte, coloniştii Islandei au sosit pe insulă, după anul 870, pentru a scăpa de puterea crescîndă a regilor Norvegiei. În ciuda – ba chiar s-ar putea spune, tocmai din pricina – energicei monarhii creştine a lui Olaf Tryggvason (995-1000) de cealaltă parte a mării la Trondheim, islandezii erau decişi să îmbrăţişeze creştinismul doar în condiţiile fixate de ei înşişi, şi nu în urma presiunii unui rege creştin învecinat. În adunarea din anul 1000 d.Cr., ei l-au împuternicit pe Thorgeir din Ljósvatn, „Vestitorul Legii", să hotărească în numele lor dacă se cuvenea să îmbrăţişeze creştinismul ca unică „lege" a insulei. Într-o societate pronunţat antimonarhică, compusă din gospodării izolate, pierdute într-un spaţiu imens, separat de de fiorduri, rîuri de lavă şi gheţari montani, „legea" forma singurul lucru care-i unea pe islandezi. O sciziune între păgîni şi creştini ar fi distrus precarul consens existent între aceste aşezări fragile:

> Fie să avem cu toţii o singură credinţă şi o singură lege, căci de alungăm legea se va vedea că vom alunga şi pacea.

Ca păgîn de modă veche, Thorgeir nu îşi permitea să „vestească legea" cu autoritate decît după ce se „acoperea cu mantia":

> S-a întins la pămînt, s-a acoperit cu mantia şi rămase astfel nemişcat toată ziua şi noaptea următoare, fără să rostească un cuvînt.

Era un ritual şamanic bazat pe o formă de divinaţie prin privare de comunicare senzorială, o practică des întîlnită în Scoţia celtică, în Scandinavia şi Finlanda. Astfel, prin invocarea puterii spiritelor graţie unui ritual pan-nord atlantic, s-a ajuns ca în dimineaţa următoare Cristos să fie proclamat la Piatra Legii noul zeu al islandezilor:

> tot norodul trebuie să devină creştin, iar cei care nu au primit încă botezul în această ţară să fie botezaţi: dar în ce priveşte infanticidul, va rămîne pe mai departe în vigoare vechea lege [care îl permitea] şi aşijderea în ce priveşte consumarea cărnii de cal.

Chiar şi sacrificiile au fost permise o perioadă de timp, cu condiţia ca la ele să nu asiste martori din exterior[7].

Cel mai semnificativ aspect al episodului de mai sus stă poate în faptul că el a fost consemnat cu peste un secol mai tîrziu în *Cartea islandezilor* a lui Ari Thorgilsson cel Înţelept, scrisă între anii 1122 şi 1133 la cererea episcopului din Skálholt. Pentru clerul islandez contemporan Sfîntului Bernard, istorica decizie a lui Thorgeir „sub mantie" reprezenta unica secvenţă notabilă a procesului de creştinare. Dacă

islandezii deveniseră creştini, evenimentul ar fi putut avea loc numai prin respectarea procedurilor înţelepte stipulate de legea lor ancestrală.

Legenda convertirii islandezilor lasă să se întrevadă o singură ipostază printre multe altele a unei probleme cu care societăţile creştine non-mediteraneene se confruntau începînd din secolul al VII-lea. Propăşirea şi succesul final al Bisericii creştine a depins pretutindeni de averea şi protecţia potentaţilor. De la Columba, pînă la stareţa Hild, Wilfrid şi marii episcopi franci din regiunea Rinului, ale căror atitudini aristocratice îl scandalizaseră într-atîta pe Bonifaciu, bărbaţi şi femei de sînge regal sau doar nobil îşi asumaseră rolul de conducători ai Bisericii şi gestionari ai resurselor ei culturale. Fie că era mînuită de regii „întreprinzători" ai Britanniei saxone sau, cu suverană grandoare, de Carol cel Mare, religia creştină devenise parte integrantă din discursul puterii pe tot cuprinsul Europei nord-vestice. La rădăcina acelei puteri hiberna însă un trecut incitant inaccesibil prezentului creştin.

Să menţionăm un exemplu minor, dar edificator: la sfîrşitul secolului al VIII-lea, un preot din Northumbria a întocmit arborele genealogic al regilor anglilor, indivizi a căror vigoare şi stea norocoasă fuseseră atribuite ascendenţei lor regale. Mai ales regii Northumbriei îşi manifestaseră puterea intrinsecă regalităţii de sînge ctitorind mănăstiri splendide. Preotul nu a ezitat să îşi impună propriile concepţii creştine moderne asupra genealogiilor. El a avut grijă să îi elimine pe toţi fiii născuţi în afara căsătoriei, dar nu şi pe zei. Genealogiile nu ar fi documentat rîvnita legitimitate, dacă nu mergeau pînă la origini. Iar la origine, în capul listei întocmite de preot pentru strămoşii fiecărui regat anglic în parte, se găsea zeul Wodan. Cu toţii se trăgeau dintr-un zeu[8].

Atît timp cît puterea legitimată de genealogie era luată în serios, zeii se bucurau de acelaşi tratament. Nici măcar clerul nu îi asimila creaturilor triviale ale mitologiei clasice, ale căror aventuri amoroase şi labilităţi emoţionale constituiseră ţinta predilectă a disprețului apologeţilor creştini din Mediterana secolelor anterioare. Zeii nu reprezentau nici plăsmuirile unei malefice iluzii demonice. Figuri solemne chiar şi în declin, ei se asemănau unei dinastii antice care stăpînise cîndva pămîntul pînă cînd fusese nevoită să abdice în favoarea lui Cristós al vremurilor noi. Ca regi creştini, descedenţii lor printre oameni purtau încă urmele eredităţii lor distincte şi impunătoare. Ba chiar cu cît le afişau mai vizibil, cu atît mai eficienţi se dovedeau ca apărători ai Bisericii.

Zeii semnificau nu numai sursa puterii, ci şi a competenţelor lumii civilizate, care se confundau cu trecutul îndepărtat. Cunoaşterea „dalbelor

Scripturi" constituia un fenomen recent, dar cărţile obişnuite nu puteau cuprinde meşteşugurile vieţii, ce dăinuiau dintr-o epocă în care oamenii şi zeii vieţuiseră împreună. În Irlanda, de pildă, oamenii le deprinseseră de la un „trib de zei" din apropiere:

> Şi deşi apăruse credinţa, aceste meşteşuguri nu au fost date uitării, căci ele sînt bune şi nici un demon nu a făcut vreodată bine[9].

Cunoştinţele noastre despre trecutul precreştin al Europei se datorează în întregime unui proces la rîndul său excepţional. Fiind singura clasă alfabetizată din nordul Europei, clerul a fost cel care şi-a asumat consemnarea în scris – iar astfel recuperarea pentru viitor – a creaţiilor epice şi a legilor precreştine din Irlanda, Britannia saxonă şi Germania. Motivaţia lui a stat în importanţa primordială a acestor texte pentru menţinerea legii şi ordinii sau chiar pentru propriul statut social. Tocmai din cauză că instituţiile centrale ale Bisericii alcătuiau microcosmosuri ale societăţii locale, un număr mare de călugări, călugăriţe, capelani ai regelui, episcopi şi subordonaţii lor ecleziastici proveneau din rîndurile aristocraţiei şi continuau să perpetueze în noua lor calitate de lideri religioşi mentalitatea specifică de clasă.

Nobleţea se concretiza printr-un trai îmbelşugat, prin percepţia ca atare în exterior şi prin cultivarea memoriei unui trecut aflat mereu în umbra prezentului creştin – un trecut în care gloria, tragedia şi îndeplinirea obligaţiilor umane se arătau – într-o demonstraţie violentă a unei magnifice lipse de măsură – incomparabil mai strălucitoare şi mai evidente decît în cenuşiul prezent creştin. Închinarea marilor pocale de corn ce conţineau o cantitate de alcool echivalentă unei sticle de Moselle din zilele noastre, schimburile afectate de replici şi rîsul zgomotos pe fondul vechiului sunet de harpă alcătuiau o dimensiune esenţială a unei asemenea existenţe – ca, de altfel, caii cu cozile împletite în noua modă „păgînă" scandinavă, alaiul însoţit de şoimi, urşi dresaţi şi menestreli sau pantalonii eleganţi (extrem de şocanţi dacă erau purtaţi de clerul de neam nobil).

Toate aceste aspecte au fost asociate, într-o epocă sau alta, clerului şi mănăstirilor din Anglia saxonă şi Francia, respectiv condamnate periodic în cursul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea de conciliile episcopale din ambele regiuni. Totuşi, clericii apropiaţi elitelor laice nu le-au repudiat niciodată total. Într-o societate predominant orală, poemele epice semnificau cu mult mai mult decît o formă de divertisment şi chiar mai mult decît pretenţiile de legitimitate: reprezentau codurile de

legi nescrise după care se conducea o întreagă clasă războinică. Carol însuşi ştia prea bine, în ciuda titulaturii sale „romane", că perpetuarea acestor reminiscenţe forma un instrument fundamental al puterii sale. El nu numai că poruncise

> ca legile nescrise ale tuturor triburilor de sub cîrmuirea sa să fie culese şi consemnate. A mai cerut de asemenea [adăuga Einhard] ca vechile cînturi nelatine care preamăreau faptele de glorie ale regilor din vechime să fie aşternute în scris şi păstrate[10].

Epica francă nu a supravieţuit. Crescut în Aquitania şi înconjurat de „romanii" Sudului, Ludovic cel Pios nu a susţinut acest proiect. Întemeiată pe solidele structuri postromane ale Galliei şi Italiei, ispitită chiar de amintirea Romei, marea putere nu avea nevoie de sprijinul magic al unui trecut epic tribal ce depăşea orizontul prezentului creştin. Prin comparaţie, în Britannia învecinată, regele Offa din Mercia (757-796) dispunea de o capacitate similară lui Carol de a organiza munca supuşilor lui pentru a da naştere unor construcţii gigantice. Şanţul lui Offa se întinde pe o distanţă de 250 de kilometri (mai mare decît lungimea tuturor zidurilor romane din Britannia puse laolaltă) între Midlands şi Wales. Dar puterea lui Offa se arăta încă tributară unui stil epic saxon, credincios trecutului. Străvechi gorgane străjuiau biserica-mausoleu a tatălui său, din Repton. Ascendenţa lui Offa era formată dintr-o galaxie de figuri legendare şi se prea poate ca transcrierea poemului epic anglo-saxon, *Beowulf* să fi fost realizată la curtea lui[11].

Beowulf reprezintă cronica unor evenimente epopeice, petrecute *in geàr dagum*, „în vremurile de odinioară". Un simplu fragment, ajuns la noi datorită unei consemnări întîmplătoare, dintr-un vast rezervor de texte, poemul – aşa cum se prezintă astăzi – pleacă de la premisa că cititorul era familiarizat cu cel puţin douăzeci de legende similare. Alcătuită din fascinante exemple de loialitate, curaj, conflicte dramatice şi momente festive desfăşurate la o curte regală disciplinată, într-o patrie îndepărtată şi în vremuri străvechi, o astfel de naraţiune constituia „fondul genetic" moral al unei aristocraţii războinice, permutat şi reconfigurat permanent pentru a corespunde oricărei ocazii.

Tentative similare de a conferi puterii creştine existente o a treia dimensiune magică a trecutului epic au fost întreprinse în Germania secolului al IX-lea. Susţinătorii carolingieni ai demersului au reunit, cu o meticulozitate tipică *de haut en bas*, creaţiile epice ale diverselor grupuri, care nu manifestaseră anterior nici un interes pentru substratul comun, într-o singură compilaţie de povestiri „germanice". Francii,

goţii şi saxonii făcuseră paradă de originile lor distincte şi nu se considerau înrudiţi între ei. Într-adevăr, francii preferau să se prezinte drept troieni, şi nu germani. Din acel moment, suma tradiţiilor orale în *lingua Theotisca*, în germană, a intrat sub incidenţa „trecutului folositor", comun unei aristocraţii imperiale ce ajunsese să domine Europa Centrală de la estuarul Rinului şi pînă în Ungaria[12].

Carolingiana „descoperire a Germaniei" nu s-a limitat la limba vernaculară, ci s-a desfăşurat şi în latină, prin decizii luate în *scriptoria* mănăstirilor întemeiate de Bonifaciu şi a celor fondate ulterior în Saxonia, după îndelungata şi brutala asimilare a regiunii de către Carol. Ne vom rezuma la un singur exemplu : *Istoriile* lui Ammianus Marcellinus, scrise în preajma anului 395, conţin o foarte vie şi detaliată cronică a războaielor de la frontiera de-a lungul Rinului şi a Dunării din secolul al IV-lea. Ea descrie apariţia neaşteptată a hunilor şi înfrîngerea catastrofală a împăratului Valens la Adrianopol, în anul 378 ; s-a păstrat într-un singur manuscris, transcris în secolul al IX-lea în Fulda lui Bonifaciu. Fără decizia luată în această mănăstire germană de a redirecţiona eforturile dedicate transcrierii „legii creştine" către copierea lucrării unui militar evident păgîn din secolul al IV-lea, numai pentru că el avea foarte multe de spus despre lumea germană a epocii sale, nu am cunoaşte aproape nimic despre etapele timpurii ale aşa-numitelor „invazii barbare". Capitole întregi ale volumului de faţă nu ar fi putut fi scrise.

În mod analog, faimoasa lucrare a lui Tacitus, *Germania*, a fost din nou utilizată, pentru prima dată în 300 de ani, în prefaţa unei cărţi ce înregistra miracolele petrecute în timpul strămutării moaştelor unui sfînt, de la Roma la Wildeshausen în Saxonia. Ctitorul Mănăstirii Wildeshausen, Waldbert, era nimeni altul decît nepotul marelui Widukind, înverşunatul conducător al rezistenţei păgîne împotriva lui Carol cel Mare. Retras în ţinutul său de baştină ca abate al mănăstirii întemeiate de el însuşi – şi apărat de o prevedere ce stipula că dreptul de succesiune revenea exclusiv membrilor familiei sale – Waldbert se arăta la fel de puţin dispus, la fel ca irlandezii epocii anterioare, să admită că religia creştină generase o ruptură cu trecutul nobil al tribului său. Ea adăugase doar un lustru suplimentar la excelenţa naturală preexistentă. După cum se spune în prefaţă :

> Saxonii din vechime s-au străduit din cale afară să păstreze multe datini bune şi purtări fără prihană în ce priveşte legea firii. Dacă nu ar fi fost văduviţi de cunoaşterea Creatorului, un asemenea trai le-ar adus adevărata binecuvîntare divină[13].

Confruntaţi cu un trecut care nu pierduse nimic din aura lui solemnă, soluţia agreată de clerici a fost să trateze perioada anterioară lor, pentru prima dată, pur şi simplu ca trecut. Începînd să mai fie zeu, Wodan a fost condamnat la istorie. El era o creatură impunătoare, dar una supusă timpului uman, ţinută la distanţă de prezent. Lumea zeilor nu mai exista, paralelă prezentului, sub forma unei rezervor permanent accesibil de energie supranaturală, lesne de exploatat prin sacrificii, descîntece şi prin acţiunea intensă a alcoolului tare – ambrozia anamnezei poetice. Zeii apăreau clerului ca figuri impozante, demult apuse, ale unui *ancien régime*.

Exilarea irevocabilă a zeilor în trecut nu se arăta un lucru simplu. Pînă în vremea Sfîntului Francisc şi a catedralei din Chartres, Odin (Wodan al nordicilor) rămăsese o prezenţă mai vie decît a oricărui rege demult răposat din Islanda şi Norvegia. Ca „erou cultural" şi influent ideal individual, Odin se manifesta cu o uşurinţă stranie faţă de oameni şi chiar în interiorul lor. Un detaliu minor, dar plastic, se arată foarte sugestiv în această privinţă. Tatăl marelui culegător de *saga*, Snorri Sturluson (1179-1241), era Sturla, abilul preot creştin din Hvamm pe Breidafjord, în vestul Islandei. În culmea unei dispute în care Sturla demonstrase o superioritate zdrobitoare în mînuirea argumentelor juridice în detrimentul părţii adverse, soţia rivalului său s-a năpustit cu un cuţit ca să-i scoată un ochi:

> „De ce să nu te fac să arăţi ca el [Odin, cel cu un singur ochi] dacă şi aşa vrei să i te asemeni atît de mult?"[14]

Cînd Snorri însuşi a ajuns să noteze *Saga* instaurării forţate a creştinismului în fiordurile de lîngă Trondheim de către Olaf Tryggvason, el a avut grijă să consemneze că Odin i se înfăţişase monarhului ca perpetuu custode al trecutului Norvegiei. Într-o noapte, în timp ce Olaf se odihnea la Ogvaldsness,

> înăuntru intră un bătrîn cu vorba înţeleaptă. El purta pe cap o glugă ce îi acoperea faţa şi avea un singur ochi. Bătrînul cunoştea nenumărate povestiri despre toate ţinuturile... Regele găsea că vorbele lui îi aduceau o mare desfătare. [Străinul ştia, de pildă, totul despre Ogvald, regele al cărui tumul dăduse numele promontoriului.] I-a istorisit regelui toate acele poveşti şi multe altele despre regii de demult, dar şi alte povestiri din timpuri străvechi.

Era singura modalitate prin care episcopul lui Olaf îl putea convinge să adoarmă pe regele fascinat. Abia în dimineaţa următoare, după dispariţia străinului, Olaf şi-a dat seama că momentul contactului

miraculos cu trecutul se datora lui Odin, „zeul pe care păgînii îl venerau de multă vreme"[15].

Într-o cultură preponderent orală, cuvintele trecutului se dovedeau aproape la fel de periculoase ca şi sacrificiile. Saxonii convertiţi trebuiau să se dezică nu numai de „făcăturile" ci şi de „cuvintele" lui Wodan, Thunor şi Saxnot. Cuvintele neîmblînzite de modelele creştine puteau reînvia în prezent anumite forţe care nu erau tratate drept inexistente, dar pe care creştinii credeau că le exilaseră în trecut. Cu greu ne putem imagina puterea acestor formule. Cînd aşezările Groenlandei au fost lovite de foamete, prezicătoarea Thorbjorg a solicitat un secundant care să recite, la momentul potrivit, descîntecul de „zăvorîre a spiritului". Gudrid învăţase descîntecul în Islanda, de la mama sa vitregă:

„Dar e un soi de farmec şi mă tem că nu pot lua parte la el... Căci sînt creştină."

„Se prea poate însă [i-a reamintit Thorbjorg] ca astfel să ajuţi oamenii la nevoie."

[Iar] Gudrid a rostit descîntecul cu atîta măiestrie, încît nimeni din cei de faţă nu putea spune că-l auzise cîntat de un glas mai minunat[16].

Nu e de mirare că, datorită atîtor alternative ispititoare, autorii creştini ai *Penitenţialelor* îi aclamau pe cei preocupaţi de chestiunile serioase ale existenţei – precum culegerea de ierburi tămăduitoare – în termeni creştini[17]. Dacă trecutul urma să coabiteze cu prezentul, el trebuia să fie un trecut legat de începuturile vremurilor creştine, cînd personaje ale credinţei, nu Wodan şi Baldur, cutreierau pădurile Germaniei. Clerul nu găsea nici un impediment să fixeze în scris un asemenea gen de descîntece pentru uzul propriu şi al clienţilor săi:

Cristos s-a născut înainte să fi existat lupi şi hoţi, iar Sfîntul Martin a fost păstorul lui Cristos. Cristos şi Sfîntul Martin să apere aceşti cîini, oriunde s-ar afla în pădure, pe drum sau pe cîmp, pentru ca nici un lup să nu le facă rău[18].

Preotul de pe un domeniu din Anglia anglo-saxonă restabilea fertilitatea ogoarelor rostind slujba deasupra a patru pumni de ţărînă adunaţi din cele patru colţuri ale cîmpului. Revigorarea solului se petrecea printr-un ritual creştin saturat de ecoul creaţiei divine originare a Grădinii Edenului:

Apoi a împins plugul şi a tras prima brazdă, după care a spus:

„Slăvită fii tu, glie, mamă a muritorilor! Rodeşte sub îmbrăţişarea Domnului, grea de bucate pentru folosul muritorilor"[19].

După cum trecutul, dacă nu era creştin, trebuia izolat sau îndepărtat, la fel creaturile trecutului puteau să se afle la marginea prezentului creştin, cu condiţia să fie de asemenea ţinute la distanţă. Modelul mediteranean al universului demonic, caracteristic Bisericii din perioada timpurie, populase văzduhul cu spirite subtile, reprezentanţii ultimi şi cei mai nestatornici, neliniştitori şi totodată fanfaroni, ai unui lanţ de entităţi, care se înălţa de la omul legat de ţărînă către lună şi mai departe către splendoarea eterică a astrelor. Era un model vertical ce-şi avea rădăcinile într-o concepţie aparte a universului. Dimpotrivă, în Nord întîlnim un model orizontal – tiparul unei societăţi înconjurată din toate părţile de prezenţa copleşitoare a naturii sălbatice. „Lumea intermediară" a fost abolită de locuitorii sinistri sau amăgitori ai unei „lumi exterioare".

În Irlanda, de pildă, fiinţele umane şi cele non-umane erau dispuse în cercuri concentrice. O asemenea configuraţie a universului admitea nenumărate categorii de fiinţe. Existenţa umană civilizată ocupa centrul, animalele domestice se găseau într-o poziţie intermediară, iar la periferie se situau siluetele cenuşii ale lupilor. Analog, călugării se învecinau cu îmblînziţii mireni pocăiţi, la rîndul lor mărginiţi de temutele cete ale proscrişilor şi tîlharilor; iar Coroticus, anatemizat de Sfîntul Patrick, s-a preschimbat dintr-odată în vulpe şi a dispărut în adîncul pădurii, acolo unde era locul inimii sale sălbatice[20]. O întreagă populaţie complementară din „tărîmul celălalt", împărăţia zînelor de mai tîrziu, împrejmuia şi ea, asemenea strămoşilor, lumea oamenilor. În marile tumuluri ce împînzeau peisajul Irlandei, eroii din vechime erau ferecaţi pentru totdeauna într-un trecut care nu cunoştea nici speranţa mîntuirii şi nici amărăciunea pocăinţei noilor vremuri. Dar puteau fi vizitaţi. În căutarea versiunii complete a poveştii jafului de vite al lui Cooley – *Táin* –, cronicarul a fost purtat timp de trei zile şi trei nopţi prin negură chiar la mormîntul lui Fergus mac Roich din Connacht, unde însuşi Fergus i-a istorisit,

> cu o măreţie înfricoşătoare, cu părul său brun, pelerină verde... şi mînerul spadei bătut în aur,

versiunea autentică şi completă a povestirii[21].

Fireşte, cunoaştem toate aceste lucruri pentru că au fost consemnate de un cleric irlandez, care părea să aibă idei împărţite în legătură cu textul – sau mai degrabă, considera că trebuie să se prezinte astfel. În colofonul scris în irlandeza veche ataşat textului redactat în aceeaşi limbă, el s-a înfăţişat ca mîndru mijlocitor al trecutului:

Binecuvîntaţi fie toţi cei ce vor învăţa *Táin*-ul întocmai cum stă scris aici, fără să-l schimbe nici măcar cu o iotă.

În latină a adoptat însă un ton mai reţinut:

Dar eu, care am scris istoria, sau mai curînd povestea aceasta, nu dau crezare multor păţanii istorisite aici, căci unele sînt înşelătorii ale demonilor, altele sînt năluciri poetice. Unele sînt probabile, altele sînt de necrezut, în vreme ce altele au menirea să îi desfete pe cei neghiobi[22].

Nici o umbră de ficţiune sau iluzie nu stăruia însă asupra creaturilor ce însoţeau semiţia umană în Anglia saxonă, Germania şi Scandinavia. Fiinţa lor îşi trăgea substanţa din peisajul hain, care le oferea adăpostul potrivit – monştrii în mlaştinile acoperite de ceaţă ale Britanniei, zeii detronaţi călărind în adîncul pădurilor Saxoniei, troli pe platourile de lavă şi pe vîrfurile gheţarilor din Islanda. Grendel, monstrul ucis de Beowulf, era cît se poate de real, la fel şi mama lui. Fuseseră văzuţi:

umbre uriaşe zămislite de mlaştină, ce bîntuie smîrcurile, năvălitori necunoscuţi... o fiară hidoasă bătînd cărările pe care le cutreieră numai cei fărădelege[23].

Erau nelegiuiţii primordiali, antiteza ameninţătoare şi foarte concretă a eroilor umani, care se dovediseră capabili să-i ţină la distanţă în trecutul îndepărtat. Hygelac, un rege menţionat în *Beowulf*, era atît de greu, încît de la vîrsta de doisprezece ani nici un cal nu l-a mai putut ţine în spate:

Osemintele sale sînt păstrate într-o insulă de la vărsarea Rinului în mare şi sînt arătate ca un miracol străinilor veniţi de departe[24].

Incluşi într-o *Carte a monştrilor* – întocmită în latină şi inspirată de descrierea minunăţiilor Indiei, despre care s-a presupus că a fost prezentată lui Alexandru cel Mare de către mentorul său, înţeleptul filozof Aristotel –, extraordinarul Hygelac, şi implicit, cumplitul Grendel, nu reprezentau creaturi nebuloase. Pentru clericii care-i imortalizaseră cu condeiul, ei aparţineau indiscutabil topografiei Europei.

Avem în vedere o topografie morală, ce putea fi ajustată cu relativă uşurinţă la tiparul riguros al lumii creştine. Grendel nu descindea din zeii respectabili ai vechii lumi, ca spiţa regilor saxoni creştini, ci din nelegiuiţii primordiali ai Vechiului Testament – din Cain, ucigaşul propriului său frate[25]. Monştrii de teapa lui perpetuau în prezent un trecut al cărui model primar, descoperit de Biserică în Vechiul Testament,

pusese mereu la încercare fiinţa umană, supusă păcatului omenesc al mîndriei şi violenţei, împotriva veşnicei seminţii a uriaşilor – străini ameninţători, întruchipări tiranice ale puterii şi ambiţiei nerestricţionate de legea umană.

Considerarea procesului de propagare a creştinismului în mare parte a Europei Occidentale nu poate ocoli imaginarul ataşat peisajului în care s-a desfăşurat, care nu era de altfel un model limitat la această regiune. Privind apele învolburate de furtună ale lacului Van, Anania din Şirac nota că mulţi credeau că zbuciumul se datora luptei unui erou primordial ce încerca să elibereze lacul de balaurii cuibăriţi în adîncuri[26]. Pe tot cuprinsul Armeniei, fierarii îşi începeau săptămîna bătînd cu ciocanul în nicovală pentru a întări lanţurile care îl legau pe uriaşul Artavazd în închisoarea sa de pe munte[27]. Dar modelul presupunea o diferenţiere acută între centru şi periferie, între lumea civilizată şi murmurul unei populaţii de proscrişi, care, deşi existau, nu făceau parte din ea ; acest model trebuia să fundamenteze pretenţia creştină de a fi în posesia centrului şi de a se confunda acum cu lumea civilizată.

Privită în această lumină, propăşirea Bisericii nu a făcut decît să finalizeze un proces care se poate să fi caracterizat transformările religioase în Europa încă din neolitic, pe măsură ce grupuri şi rituale diverse s-au coagulat, rînd pe rînd, în cercuri concentrice, în jurul unor societăţi tot mai complexe, cu graniţe din ce în ce mai bine definite între cei dinăuntru şi cei din afară. Lumea ordinii ; lumea aşezărilor umane definită prin contrast izbitor cu natura sălbatică ; lumea identificată de epica aristocratică cu sălile strălucitoare ale căpeteniilor, iar pe un plan mai modest, cu pămîntul cultivat, animalele domestice şi chiar – cel mai uluitor exemplu de exacerbare a controlului uman – cu regularitatea cu care roiurile de albine se întorceau în stupii lor : toate se regăseau acum sub protecţia lui Cristos[28]. Ritualurile creştine susţineau lumea, iar regii creştini o cîrmuiau.

După aproape un mileniu, creştinismul ajunsese să se confunde cu ideea de permanenţă, pînă şi pe ţărmurile nesigure ale Atlanticului de Nord. Creştinismul devenise o noţiune învăluită în aura eternităţii. Vremurile se schimbaseră. În anul 95 d.Cr., în Frigia din vestul Asiei Mici, Titus Praxias lăsa prin testament un codicil menit să-i perpetueze amintirea în localitatea natală : în fiecare an pe mormîntul său aveau să fie aşezaţi trandafiri, iar consilierii oraşului urmau să se întîlnească la un banchet comemorativ. Respectivele dispoziţii trebuiau să rămînă în vigoare

atîta vreme cît va dăinui stăpînirea romanilor[29].

Pe la 871/889, un *earldorman* din Kent, Alfred, a oferit o danie de 200 de pence bisericii din Canterbury pentru a se oficia slujbe de sufletul lui,

atît timp cît va dăinui botezul şi se vor putea strînge bani de pe pămînt[30].

Ne găsim la mare depărtare, în timp şi spaţiu, de Edessa lui Bardesan. Totuşi, în numeroase regiuni, ne confruntăm încă cu o lume solidară cu trecutul ei. Graţie campaniilor împăraţilor iconoclaşti din secolul al VIII-lea, Frigia lui Titus Praxias – deşi transformată din rădăcini – rămăsese sub „stăpînirea romanilor". În Bizanţ, creştinismul şi Imperiul coabitau de mai bine de o jumătate de mileniu.

Faptul s-a demonstrat cu prisosinţă în a doua jumătate a secolului al IX-lea. Scăpat de incursiunile musulmanilor şi asigurîndu-şi controlul asupra regiunilor de coastă ale Balcanilor, Imperiul Bizantin era pregătit să îşi facă o dată în plus simţită prezenţa pînă departe, în stepele din sudul Rusiei şi pe cursul mijlociu al Dunării, unde se consolidase principatul slav al Moraviei în vidul lăsat după înfrîngerea avarilor de către Carol cel Mare. Elitele bizantine care celebraseră „triumful ortodoxiei" şi generaţiile următoare erau conştiente că se bucurau de o nouă prosperitate şi că-şi redobîndiseră superioritatea culturală la care se simţeau îndreptăţite ca moştenitori în linie dreaptă ai înţelepciunii greceşti şi buni creştini ortodocşi. O asemenea elită a dat naştere unei remarcabile perechi de misionari, fraţii Constantin (826/7-869) şi Metodiu (815-885). Născuţi în Tesalonic, ei proveneau dintr-o familie de funcţionari guvernamentali care cunoştea prea bine lumea slavă din valea Vardarului. Într-o manieră tipic bizantină, cei doi fraţi nu s-au dezis de abilităţile şi îndatoririle de înalţi funcţionari publici şi diplomaţi nici după ce au îmbrăcat rasa monahală intrînd în rîndul clerului. Ei nu aveau nici cea mai mică urmă de îndoială în ce priveşte superioritatea Imperiului în slujba căruia se aflau şi erau gata să străbată distanţe uriaşe la cererea împăratului, pentru a-i susţine credinţa în faţa popoarelor barbare. În anul 860/1, Constantin (Chiril) se găsea la extremitatea răsăriteană a stepelor din sudul Rusiei, încercînd să explice hanului khazar supremaţia credinţei creştine, într-o dezbatere cu misionari evrei şi musulmani:

> Împărăţia noastră e a lui Cristos, după cum a spus profetul, „Domnul din ceruri va ridica o împărăţie, ce în veci nu va fi distrusă"[31].

Hanul nu a fost impresionat, khazarii optînd în cele din urmă pentru iudaismul care îi separa de cele două Imperii trufaşe de la sud, Bizanţul creştin şi califatul islamic.

Alţii aveau nevoie să fie atinşi de gloria unui astfel Imperiu. În anul 863, cneazul Rastislav al Moraviei a solicitat împăratului Bizanţului să-i trimită cărturari creştini. Pentru Bizanţ, miza consta în impunerea controlului imperial asupra rutei dunărene restabilite, ce se întindea de la Passau şi Salzburg, trecînd prin teritoriul Ungariei actuale şi prin ţaratul bulgarilor, pînă la Constantinopol, de-a lungul unui şir de regate creştine slujite de clerici bizantini. Rastislav dorea să se asigure că, o dată instaurat creştinismul în Moravia, principatul lui nu avea să fie considerat o nouă „frontieră deschisă" ce urma să fie închisă de episcopii franci din Salzburg şi Passau în interesele Imperiului franc creştin, cum se întîmplase cu peste un veac şi jumătate în urmă sub oblăduirea lui Bonifaciu, în centrul Germaniei. O Biserică supravegheată de îndepărtatul Bizanţ era de natură să-i asigure independenţa dorită.

Diplomaţi abili într-o epocă de intense contacte culturale dintre Bizanţ şi ţările vecine, concretizate în numeroase traduceri de texte greceşti în limba arabă, Constantin şi Metodiu nu au ezitat să elaboreze un alfabet pentru a-i oferi lui Rastislav ceea ce-i refuza clerul franc: o liturghie slavonă completă şi un set de scrieri evanghelice traduse din greacă. Scrierea glagolitică, folosită iniţial, era o grafie relativ ezoterică, pe potriva unor personaje obişnuite cu misiunile diplomatice. Abia ulterior a apărut o grafie slavonă mai simplă, modelată direct din greacă, denumită „chirilică" după numele adoptat de Constantin, cînd s-a călugărit la sfîrşitul vieţii în cea mai bună tradiţie bizantină. Cei doi fraţi au reprodus la periferia Imperiului Carolingian cel mai sacru microcosmos al Bizanţului, transpus în limba unui nou popor „barbar". O dată cu traducerea unui cod imperial de legi bizantine, ei i-au pus de asemenea la dispoziţie lui Rastislav instrumentul prin care să-şi configureze guvernarea ca o reflexie îndepărtată a împăratului însuşi[32].

Misiunea din Moravia a lui Constantin şi Metodiu constituise încă de la început un proiect utopic, căruia nu i-a fost dat să dureze. Lesne de prevăzut, fraţii bizantini şi-au atras aversiunea neîmpăcată a rivalilor franci, confruntaţi cu încălcarea teritoriului lor religios. Dar într-o vreme cînd era departe de a fi limpede care putere se va impune în regiunile danubiene, ei au readus temporar în prim-plan un model de imperiu creştin complet diferit, şi implicit de practici misionare creştine, decît cel cu care era obişnuit clerul carolingian. Era modelul care avea

să rămînă în vigoare în toate regiunile în care drumurile mai duceau încă la Noua Romă. Un secol mai tîrziu, în anul 987, cînd ambasadori din *Rus'* au purces la sud de Kiev în căutarea unei forme potrivite de creştinism, ei au găsit-o în Constantinopol :

> Grecii ne-au arătat lăcaşurile unde îl slăvesc pe Dumnezeul lor, şi nu ne dădeam seama dacă eram în cer sau pe pămînt. Căci pe pămînt nu pot exista asemenea minunăţii sau atîta frumuseţe, iar noi nu găsim cuvinte să o descriem. Am aflat doar că Dumnezeu locuieşte acolo printre oameni, iar slujba din bisericile lor este mai măreaţă decît a altor popoare. Iar mintea noastră nu poate uita frumuseţea pe care am văzut-o[33].

Într-adevăr, Bizanţul se considera o insulă a ordinii menţinută de Dumnezeu în mijlocul haosului barbar. Bizantinii credeau că Raiul se reflecta pe pămînt în forma neîntinată a Liturghiei lor armonioase. Această Liturghie era împărtăşită de toţi credincioşii ortodocşi. Ea forma puntea de aur prin care se înălţau la Ceruri graiurile comune atît clerului, cît şi mirenilor – greaca, siriaca, armeana – şi, de la Constantin şi Metodiu, slavona bisericească. Lemnul banal al imaginilor pictate era la rîndul său unit cu Cerul într-o sacralitate difuză. Icoanele aveau darul să aducă pe pămînt sfinţii din curtea Cerurilor, într-o manieră condamnată de creştinii latini precum Teodulf din Orléans ca fiind o negare a alterităţii esenţiale a sacralităţii autentice.

Armonia aşteptată din partea celor pe care cultul îi apropia de Ceruri se reflecta în conduita disciplinată a credincioşilor ortodocşi. În aceeaşi perioadă în care Constantin şi Metodiu susţineau cauza creştinismului în Moravia, bulgarilor dispuşi să îmbrăţişeze creştinismul Bizanţului li s-a comunicat în termeni fără echivoc că dacă doreau să ia parte la liturghie, trebuiau să renunţe la şalvarii şi turbanele lor tipic asiatice.

Oricît de neînsemnaţi ar fi fost, bulgarii beneficiau de dreptul de a sta în curtea Cerului, ca toţi credincioşii ortodocşi. În consecinţă, trebuiau să se îmbrace corespunzător. Curtea celestă rămînea o curte „romană". Statutul de regat ortodox presupunea metamorfoza într-un microcosmos al Bizanţului – în asemenea măsură, încît hipodromul din Constantinopol apare în nartexul catedralei Sfînta Sofia din Kiev într-o frescă din secolul al XI-lea, evocînd maiestatea imperială cultivată cu pietate încă de către creştinătatea răsăriteană.

Dimpotrivă, consultat de bulgari în anul 866 în privinţa delicatei chestiuni a pantalonilor, un papă latin ca Nicolae I (858-867) şi sfetnicii săi au considerat deplasate aceste temeri. În opinia pontifului, obiceiurile

etnice locale nu putea fi decît secundare. Prin verdictul său, papa Nicolae a demonstrat o toleranţă abilă şi totodată o anumită nonşalanţă dispreţuitoare. Vestimentaţia populară, răspîndită în Europa Occidentală, unde pantalonii semnificau o chestiune de onoare în Nord, nu însă şi la Roma, aparţinea lumii profane. În nici un caz nu avea darul să oglindească Cerul şi cel mai bine era să nu i se acorde prea multă atenţie, pentru că se situa în afara perimetrului clar delimitat al sacrului[34].

În Apus, mirenii au fost lăsaţi în seama tradiţiilor lor profane. Ba chiar mai mult, li s-a permis să formeze o castă proprie. În Bizanţ, un străvechi trecut creştin îşi păstrase mare parte din semnificaţia lui originară şi o dată cu ea se perpetuase sentimentul unităţii unui „popor botezat" nediferenţiat, scăldat de graţia divină, în care nici un grup nu putea pretinde monopolul absolut asupra sacralităţii, şi în care orice grup putea fi vizat, fie şi numai sporadic, de exigenţele ei superioare. Acest sentiment nu dispăruse cu totul din Occident, dar se diluase. Cu precădere în nordul Europei, laicii au ajuns să se asemene castei războinice subordonate brahmanilor din India. Ei deţineau o poziţie respectată, dar distinctă, într-o ierarhie socială definită în raport cu sacrul. Aveau propriile tradiţii, adesea consemnate în propria lor limbă. Aceste tradiţii erau tolerate, chiar încurajate de către membrii clerului şi se încadrau într-un profan imuabil, necesar pentru a complementa sacrul. Culturii profane, adînc ancorate în trecutul non-creştin, îi reveneau legile, puterea şi cultivarea pămîntului.

Deşi vitală pentru prosperitatea şi securitatea clerului, o asemenea cultură era considerată fără echivoc subordonată lui.

Apanajul de a se ocupa de cele sfinte şi de a oficia sacramentele îi revenea în exclusivitate clerului. Cei mai instruiţi dintre ei se bucurau de acces la biblioteci cuprinzătoare şi de educaţia în limba latină. Ei se considerau „păstorii" lumii profane, reclamîndu-se de la tradiţia inaugurată de *Regula Pastoralis* a lui Grigore cel Mare, ce stipulase cu deosebită stringenţă rolul responsabil şi echilibrat de exercitare a puterii spirituale.

Indivizi ca Bonifaciu, Teodulf şi Agobard, crescuţi în umbra lui Grigore şi desemnaţi să guverneze primul Imperiu apusean de la romani încoace, erau reprezentanţii unei noi elite manageriale. Ei erau din ce în ce mai încrezători că puteau cuprinde şi îndruma lumea profană. Trecute erau vremurile cînd doar luau act de simpla ei prezenţă în dramatice momente de confruntare, oscilînd între anateme şi binecuvîntări.

Invocînd ca punct al lui Arhimede o cunoaştere superioară a legii creştine, ei pretindeau dreptul de a călăuzi masa opacă a unei lumi ce nu

mai era păgînă, dar rămăsese esenţialmente profană – anume, lumea creştinătăţii „laice" – pe direcţia socotită optimă întru dobîndirea mîntuirii. Dacă, pentru cîtă vreme, şi în ce măsură vor fi avut cîştig de cauză este un subiect ce poate constitui neîndoielnic tema unui alt volum al acestei serii.

Note

1. „Legile ţărilor"

1. Bardesan, *Book of the Laws and Countries*, 583-589, 607, trad. H.J.W. Drijvers, Assen, 1965, pp. 41-53, 59-61.
2. A.V. Paykova, „The Syrian Ostracon from Panjikent", în *Le Mouséon*, 92 (1979), 159-169; E.C.R. Armstrong şi R.A.S. Macalister, „Wooden book found near Springmount Bog, Co. Antrim", în *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 50 (1920), 160-166.
3. Saint Boniface, *Letter 26 [35]*, trad. E. Emerton, New York, 1976, p. 65.
4. Thomas of Marga, *The Book of Governors*, 5.4, trad. E.A. Wallis Budge, Londra, 1893, p. 480.
5. G. Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, Helsinki, 1896, pp. 57-61.
6. Bardaisan, *op.cit*, 595, p. 51.
7. Theophylact Simocatta, *Histories* 4.11.2-3, trad. M. şi M. Whitby, Oxford, 1986, p. 117.
8. *The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzand* 3.7, trad. N. Garsoian, Cambridge, Massachussets, 1989, p. 73.
9. Galen of Ephesus, *De sanitate tuenda* 1.10, C.G. Kühn (ed.), *Galeni Opera*, 6, Leipzig, 1825, p. 51.
10. *Sanhedrin*, 98b, trad. I. Epstein, *Babylonian Talmud*, Londra, 1935, p. 666.

2. Creştinismul şi Imperiul

1. *Pap. Oxy.*, 2782, *Oxyrhynchus Papyri*, 26, Londra, 1970, p. 79.
2. *Collatio Legum Romanarum et Mosaicarum*, 15.3, trad. M. Dodgeon; S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-362)*, Londra, 1991, p. 135.
3. Eusebius, *Life of Constantine*, 4.10, trad. E.C. Robinson, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1, repr. Grand Rapids, 1979, p. 443.
4. *Didascalia Apostolorum*, 12 [2.57], trad. R.H. Connolly, Oxford, 1929, p. 119.
5. *Ibidem*, 19 [5.1], p. 161.
6. Eusebius, *Ecclesiastical History*, 8.7.4, trad. A.C. McGiffert, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1, p. 329; vezi şi G.A. Williamson, Penguin, Harmondsworth, 1965, p. 336.

7. Lactantius, *Divine Institutes*, 3.26, trad. M.F. McDonald, *Fathers of the Church*, 49, Washington, D.C., 1964, p. 234.
8. Tertullian, *On Purity*, 13, trad. W. Le Saint, *Ancient Christian Writers*, 28, Londra, 1959, pp. 86-7.
9. *Didascalia Apostolorum*, 2 [2.16], pp. 52-3.
10. *Didache*, 1, trad. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Londra, 1891, p. 123.
11. *Baba Bathra*, 9a, trad. I. Epstein, *Babylonian Talmud*, 11, p. 42.
12. Lactantius, *Divine Institutes*, 6.11, p. 423.

3. *Tempora Christiana*: Vremuri creştine

1. Isidore of Pelusium, *Letter*, 1.270, *Patrologia Graeca*, 78, 344A.
2. Vezi recent descoperita *Sermon Mayence*, 61.25, F. Dolbeau (ed.), „Nouveaux sermons de saint Augustine pour la conversion des paiens et des donatistes", în *Revue des études augustiniennes*, 37 (1991), 37-78, aici p. 76.
3. *Codex Theodosianus*, 9.16.2, trad. C. Pharr, Princeton, New Jersey, 1952, p. 237.
4. Orosius, *History against the Pagans*, prefaţă şi trad. I.W. Raymond, New York, 1936, p. 30.
5. *Codex Theodosianus*, 15.5.5, p. 433.
6. R.S.O. Tomlin, „The Curse Tablets", în *The Temple of Sulis Minerva at Bath*, 2, B. Cunliffe (ed.), Oxford, 1988, pp. 232-234.
7. Saint Augustine of Hippo, *Ennaratio 1 in Psalm* 34, 7, trad. S. Hebgin; F. Corrigan, *Ancient Christian Writers*, 30, Londra, 1961, pp. 193-4.
8. Egeria, *Travels*, 25.8, trad. J. Wilkinson, Londra, 1971, p. 127.
9. K.S. Painter, *The Water Newton Early Christian Silver*, Londra, 1977.
10. Athanasius, *Apology to Constantius*, 30.41, *A Library of Fathers*, Oxford, 1873, p. 180.
11. M. Tardieu, *Studia Iranica*, 17 (1988), 153-82.
12. *The Cologne Mani-Codex*, trad. R. Cameron şi A.J. Dewey, Missoula, Montana, 1979.
13. Saint Augustine of Hippo, *Confessions*, 8.6.15 şi 8.19.
14. *Viaţa lui Martin, Scrisorile* şi *Dialogurile* lui Sulpicius Severus sînt disponibile în limba engleză în F.R. Hoare, *The Western Fathers*, New York, 1954, pp. 3-144 şi A. Roberts, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13, repr. Grand Rapids, Michigan, 1975, pp. 3-122.
15. Paulinus, *Letter*, 29.12, trad. P.G. Walsh, *Ancient Christian Writers*, 36, New York, 1966, p. 115.
16. M.M. Mundell şi A. Bennett, „The Sevso Treasure", *Journal of Roman Archaeology*, Supplementary Volume 12, Ann Arbor, Michigan, 1994, pp. 55-97.
17. M. Meslin, *La fete des Kalendes de Janvier dans l'empire romain*, Bruxelles, 1970.

18. Saint Augustine of Hippo, *Sermon Mayence*, 62, F. Dolbeau (ed.), *Nouveaux sermons*, IV, *Recherches augustiniennes*, 26 (1992), 69-141.
19. H.R. Idris, „Fetes chrétiennes en Ifriqiya a l'époque ziride", *Revue africaine*, 98 (1954), 261-276.
20. Paulinus în Ausonius, *Letter*, 31.63, trad. H.G. Evelyn-White, *Ausonius*, 2, Loeb Classical Library, Londra, 1949, p. 128.
21. Saint Augustine of Hippo, *Letter*, 231.6. Cele mai reuşite traduceri în limba engleză a *Confesiunilor* lui Augustin aparţin lui H. Chadwick, Oxford, 1991 şi F.J. Sheed, repr. Indianapolis, Indiana, 1992.
22. Prosper of Aquitaine, *The Call of All Nations*, 2.35, trad. P. De Letter, *Ancient Christian Writers*, 14, Westminster, Maryland, 1963, pp. 149-151.
23. Saint Augustine of Hippo, *On Rebuke and Grace*, 12.35, trad. P. Holmes; R.E. Wallis, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 5, p. 486.
24. Saint Augustine of Hippo, *On Virginity*, 44.45, trad. C.I. Cornish, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 3, p. 434.
25. Saint Augustine of Hippo, *Against the Two Letters of the Pelagians*, 3.5.14, trad. P. Holmes; R.E. Wallis, p. 408.
26. Saint Augustine of Hippo, *Sermon Mayence*, 60, F. Dolbeau (ed.), *Revue des études augustiniennes*, 37 (1991), 42-52.
27. Saint Augustine of Hippo, [recent descoperita] *Letter*, 2*.3, trad. R. Eno, *Fathers of the Church*, 81, Washington, D.C., 1989, p. 20.
28. Saint Augustine of Hippo, *City of God*, 14.1, trad. H. Bettenson, Penguin, Harmondsworth, 1976, p. 547.

4. *Virtutes Sanctorum... Strages Gentium*: „Faptele sfinţilor... măcelul popoarelor"

1. Saint Augustine of Hippo, *Letter*, 199.35 şi 47, trad. W. Parsons, *Fathers of the Church*, 30, New York, 1955, pp. 384, 394.
2. Hydatius, *Chronicle*, 1.4; 1.6; 2.2, trad. R. W. Burgess, Oxford, 1993, pp. 73, 75, 107.
3. Sidonius Apollinaris, *Letter*, 4.20.2-3, trad. W. B. Anderson, *Sidonius Apollinaris* 2, Loeb Classical Library, Londra, 1965, pp. 137-139.
4. Vegetius, *Epitome of Military Sciences*, 2.5. trad. N. P. Milner, Liverpool, 1993, p. 35.
5. *Book of Constitutions*, 97, trad. K. F. Drew, *The Burgundian Code*, Philadelphia, 1949, p. 84.
6. *Anonymus Valesianus*, 12.61, trad. J.C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*, 3, Loeb Classical Library, Londra, 1952, p. 547.
7. Gregory of Tours, *History*, 2, prefaţă şi trad. L. Thorpe, Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 103.
8. *Ibidem*, 2.7, p. 116.
9. *Ibidem*, 2.32, p. 147.

10. *Life of Caesarius of Arles*, 1.32, trad. W.E. Klingshirn, Liverpool, 1994, p. 25.
11. Gregory of Tours, *History*, 2.16, p. 131.
12. Sidonius Apollinaris, *Letters*, 5.14 şi 7.1, pp. 217-219, 287-293.
13. *Life of Genovefa*, 3.11, trad. J. A. McNamara ; J. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham, Carolina de Nord, 1992, pp. 23-24.
14. Paulinus of Perigueux, *Life of Martin*, 6.93, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 16, Viena, 1888, p. 142.
15. Sidonius Apollinaris, *Letter*, 7.9, pp. 335-59.
16. P'awstos Buzand, *Epic Histories*, 6.2, trad. N.G. Garsoian, p. 234.
17. Traducere de E.C.S. Gibson, *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* 13, pp. 201-545.
18. Constantius, *Life of Germanus*, 1, trad. F.C. Hoare, *Western Fathers*, p. 286.
19. Ennodius, *Life of Epiphanius*, 1.14, trad. G.M. Cook, Washington, D.C., 1942, p. 37.
20. Leo, *Letter*, 10.2, trad. C.L. Feltoe, *Nicene and Post-Nicene Fathers* 12, p. 9.
21. Caelestine, *Letter*, 21.2, *Patrologia Latina* 50 : 529A.
22. Saint Augustine of Hippo, [New] *Letter*, 20*.31, trad. R.B. Eno, p. 148.
23. Leo, *Sermon*, 24.2, trad. C.L. Feltoe, p. 135.
24. Eusebius, *In Praise of Constantine*, 3.6, trad. H.A. Drake, Berkeley, California, 1978, p. 87.
25. *Synod of Alexandria of 362*, M. Tetz (ed.), *Zeitschrift der neutestamentlichen Wissenschaft*, 79 (1988), 272.
26. Shenoute, *Against the Origenists*, 821, T. Orlandi (ed.), Roma, 1985, pp. 62-63.
27. Nestorius, *The Bazar of Heraclides*, 2.495-521, trad. G.R. Driver şi L. Hodgson, Oxford, 1925, pp. 363-79.
28. Isaac of Antioch, *Memra 8 : On the Bird that Sung at Antioch*, 149-450, G. Bickell (ed.), Giessen, 1873, pp. 91-105.

5. La hotare : Noricum, Irlanda, Francia

1. Eugippius, *Life of Severinus*, 20.1, trad. L. Bieler, *Fathers of the Church* 55, Washington, D.C., 1965, p. 78.
2. *Ibidem*, 19.2, p. 77.
3. *Ibidem*, 7.1, pp. 64-65.
4. *Ibidem*, 8.3, pp. 65-66.
5. F. Glaser, „Eine weitere Doppelkirchenanlage auf dem Hemmaberg", în *Carinthia*, I, 183 (1993), 163-186.
6. R. Bland şi C. Johns, *The Hoxne Treasure*, Londra, 1993.
7. Gildas, *On the Ruin of Britain*, 3.2, trad. M. Winterbottom, Londra, 1978, p. 16.
8. *The Exeter Book : The Ruin*, 21, trad. S.A.J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, Londra, 1982, p. 402.

9. Aneurin, Y *Goddodin*, 85, trad. A.O.H. Jarman, Llandysal, 1990, p. 56.
10. Patricius, *Confession*, 16, trad. A.B.E. Hood, Londra, 1978, p. 44.
11. Patricius, *Letter to Coroticus*, 2-3, p. 55.
12. Patricius, *Confession*, 12, 34, 38, pp. 43, 48, 49.
13. *The First Synod of Saint Patrick*, canon 6, trad. L. Bieler, *The Irish Penitentials*, Dublin, 1975, p. 55.
14. Vezi C. Donahue, „*Beowulf*, Ireland and the Natural Good", *Traditio*, 7 (1949/1951), 263-277 şi M. McNeill, *The Lughnasa*.
15. Gregory of Tours, *History*, 2.27, trad. L. Thorpe, pp.139-40.
16. *The Laws of the Salian Franks*, trad. K.F. Drew, Philadelphia, 1991.
17. Gregory of Tours, *History*, 2.42, pp. 157-158.
18. *Council of Agde, Concilia Galliae*, C. Munier (ed.), *Corpus Christianorum*, 148, Turnhout, 1963, p. 192.
19. Gregory of Tours, *History*, 2.31, p. 144.
20. *Ibidem*, 2. 37, p. 152.
21. *Ibidem*, 2. 38, p. 154.
22. G. Camps, „Rex Gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Mauretanie des VI-e et VII-e siecles", în *Antiquités africaines*, 20 (1984), 183-218.
23. *Kaleb Inscription*, trad. S.C. Munro-Hay, *Aksum*, p. 230.
24. I. Shahid, „The *Kebra Nagast* in the Light of Recent Research", în *Le Mouséon*, 89 (1976), 133-78.
25. Gildas, *On the Ruin of Britain*, 15, 18, pp. 21, 22-3.

6. *Reverentia, Rusticitas*: de la Cezar de Arles pînă la Grigore de Tours

1. G. Pomares, *Gélase Ier : Lettre contre les Lupercales*, Sources chrétiennes, 65, Paris, 1959.
2. Leo, *Sermon*, 27.4, trad. C.L. Feltoe, p. 140.
3. Gildas, *On the Ruin of Britain*, 4.2, p. 17.
4. *Sixteenth Council of Toledo (693)*, canon 2, J. Vives (ed.), Madrid, 1963, pp. 498-500.
5. Besa, *Life of Shenoute*, 151-152, trad. D.N. Bell, Kalamazoo, Michigan, 1983, p. 84.
6. Shenoute, *Letter*, 24, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 96, *Scriptores coptici*, 8, Louvain, 1953, p. 45.
7. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4, no. 8627, Berlin, 1877, p. 295.
8. *Life of Caesarius*, 1.27, trad. W.E. Klingshirn, p. 22.
9. Caesarius, *Sermons*, 13.4, 54.6, trad. M. Mueller, *Fathers of the Church*, 31, New York, 1956, pp. 78, 270. Vezi şi D. Harmening, *Superstitio*, München, 1979.
10. *Ibidem*, 44.7, p. 225.

11. *Ibidem*, 193.4, trad. M. Mueller, *Fathers of the Church*, 66, Washington, D.C., 1972, p. 34.
12. *Ibidem*, 52. 3, *Fathers of the Church*, 31, p. 260.
13. *Ibidem*, 33. 4, p. 167; *Fourth Council of Toledo (633)* canon 11, Vives, p. 195.
14. Pe lîngă *Istoria francilor*, în limba engleză au mai fost traduse următoarele scrieri ale lui Grigore de Tours: *Glory of the Martyrs* şi *Glory of the Confessors*, trad. R. Van Dam, Liverpool, 1988; *Life of the Fathers*, trad. E. James, Liverpool, 1985; *Miracles of Saint Martin* şi *Miracles of Saint Julian*, în Van Dam, *Saints and their Miracles*.
15. Vezi *Venantius Fortunatus: Personal and Political Poems*, trad. J. George, Liverpool, 1995.
16. *Historical Memoirs of the Duc de Saint-Simon*, 2, trad. L. Norton, Londra, 1967, p. 155.
17. Gregory of Tours, *Glory of the Martyrs*, 83, p. 108.
18. *Idem*, *Glory of the Confessors*, 39, p. 51; *Miracles of Saint Julian*, 45, p. 192.
19. *Idem*, *Miracles of Saint Martin*, 3.1, p. 260.
20. *Idem*, *History*, 9.10, trad. L. Thorpe, p. 493.
21. *Ibidem*, 2.24, p. 218.
22. *Idem*, *Life of the Fathers*, 9.2, p. 80.
23. *Idem*, *History*, 9.6, 10.25, pp. 485-487, 584-586.
24. *Life of Desiderius of Cahors*, 16, B. Krusch (ed.), *Corpus Christianorum*, 117, Turnhout, 1957, p. 362.
25. Gregory of Tours, *Miracles of Saint Julian*, 46b, p. 193.
26. *Idem*, *Miracles of Saint Martin*, 2.43, 2.55, pp. 251, 255.
27. *Idem*, *Glory of the Confessors*, 23, 50, pp. 39, 60; *Glory of the Martyrs*, 67, 73, 77, pp. 91, 96, 100.

7. Episcopi, oraş şi deşert: Roma Răsăriteană

1. *Life of Peter the Iberian*, trad. R. Raabe, Leipzig, 1895, p. 57.
2. G. Khoury-Sarkis, „Réception d'un éveque syrien au VI-e siecle", în *L'Orient syrien*, 2 (1957), 137-84.
3. Leontius, *Life of John the Almsgiver*, 9,45, trad. N. Baynes şi E. Dawes, Oxford, 1948, pp. 217-218, 256; vezi şi V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, pp. 146-153.
4. Severus of Antioch, *Letter*, 1.8, trad. E.W. Brooks, *Select Letters of Severus*, Londra, 1903, p. 43.
5. *Idem*, 1.9, p. 46.
6. *Life of Peter the Iberian*, p. 72.
7. Jacob of Sarug, *On the Spectacles of the Theater*, 5, trad. C. Moss, *Le Mouséon*, 48 (1935), p. 108.
8. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, 30, trad. W. Wright, Cambridge, 1882, pp. 20-1.
9. Vezi R. Doran, *The Lives of Symeon Stylites*, Kalamazoo, Michigan, 1992.

10. Rufinus, *History of the Monks of Egypt*, 11, *Patrologia Latina*, 21,431 D.
11. Vezi P. Van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles, 1970.
12. Ps.-Ephraim, *On Hermits and Desert-Dwellers*, 497-505, trad. J.P. Amar, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity*, V.L. Wimbush (ed.), Minneapolis, 1990, p. 79.
13. W.E. Crum şi H.G. Evelyn-White, *The Monastery of Epiphanius*, 2, New York, 1926, pp. 194-5.
14. *Barsanuphe et Jean de Gaza : Correspondance*, no. 686, trad. L. Regnault, Solesmes, 1972, p. 441.
15. John Lydus, *On the Magistracies of the Roman State*, 1.12, trad. A.C. Bandy, Philadelphia, 1983, p. 25.
16. *Codex Justinianus*, 1.11.10.2, trad. P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, 3, Londra, 1966, p. 1049.
17. *Constitution „Deo Auctore"*, 2 (530), trad. A. Watson, *The Digest of Justinian*, Philadelphia, 1985, p. xlv.
18. Procopius, *On the Buildings*, 1.1.23, trad. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1972, pp. 72-78.
19. Justinian, *Novella*, 30.11.2 (536). Vezi expresiva descriere contemporană a războaielor, aparţinînd lui Procopius, *The Wars*, trad. H.B. Dewing, *Procopius*, Loeb Classical Library 1-5, Londra, 1954.
20. Procopius, *Wars*, 2.22-23, Dewing 1, pp. 451-473. Vezi prezentarea la fel de sugestivă, extrasă din *Istoria ecleziastică* a lui Ioan din Efes de către un cronicar tardiv, în *Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum*, trad. R. Hespel, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 507, Louvain, 1989, pp. 62-82.
21. Vezi L. Conrad, „Epidemic Disease in central Syria in the late sixth century", în *Modern Greek and Byzantine Studies*, 18 (1994), 12-58.
22. Procopius, *Wars*, 7.32.9, Dewing 4, p. 423.
23. Procopius, *The Secret History*, 9-10, Dewing, Loeb Classical Library 6, pp. 103-129; vezi şi G.A. Williamson, Penguin, Harmondsworth, 1966, pp. 82-93; John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, 13, trad. E.W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, 17, p. 189.
24. Severus of Antioch, *Letter*, 1.63, p. 198.
25. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, 5, pp. 102-3.
26. *Ibidem*, 59, *Patrologia Orientalis*, 18, p. 696.
27. Vezi John Moschus, *The Spiritual Meadow*, trad. J. Wortley, Kalamazoo, Michigan, 1992.
28. John of Ephesus, *op.cit*, 12, p. 179.
29. *Les Sentences des Peres du Désert. Nouveau Recueil*, 442, trad. L. Regnault, Solesmes, 1970, p. 64.

8. *Regimen Animarum*: Grigore cel Mare

1. G.B. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, 2: 1, Roma, 1888, p. 146.
2. Cassiodorus, *Institutes*, 29.1, trad. L.W. Jones, *An Introduction to Divine and Human Readings*, New York, 1946, p. 131.
3. Cassiodorus, *De orthographia*, prefață.
4. Gregory I, *Letter*, 5.46. Traduceri selective în limba engleză din *Scrisorile* lui Grigore au apărut în J. Barmby, *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13.
5. Gregory I, *Homilies on the Gospels*, 38.12, trad. D. Hurst, Kalamazoo, Michigan, 1990, p. 352.
6. John the Deacon, *Life of Gregory*, 1.10.
7. Gregory I, *Letter*, 10.14.
8. Eustratius, *Life of Euthychius*, 80, *Patrologia Graeca*, 86: 2365B.
9. John of Ephesus, *Ecclesiastical History*, 2.42, trad. J. Payne-Smith, Oxford, 1860, p. 148.
10. Gregory I, *Letter*, 1.5, trad. J. Barmby, p. 75.
11. *Idem*, *Moralia in Job*, 17.31, trad. *A Library of Fathers*, 21, Oxford, 1845, p. 299, citînd *Iov* 26, 25.
12. *Idem*, *Pastoral Care*, 1.1, trad. H. Davis, *Ancient Christian Writers*, 11, Westminster, Maryland, 1950, p. 21; de asemenea tradusă în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13, pp. 1-72.
13. *Idem*, *Letter*, 1.24.
14. *Idem*, *Moralia in Job*, 9.25, *A Library of Fathers*, 18, Oxford, 1844, p. 515, citînd *Iov* 36, 5.
15. *Idem*, *Pastoral Care*, 1.11, p. 41.
16. *Ibidem*, 1.1, p. 22.
17. *The Rule of Saint Benedict*, 5, trad. T. Fry, Collegeville, Minnesota, 1980, p. 187.
18. Fructuosus of Braga, *Rule for the Monastery of Compludo*, 3, trad. C.W. Barlow, *Fathers of the Church*, 63, Washington, D.C., 1969, p. 157.
19. *Rule of Benedict*, 2, pp. 171-179.
20. John Moschus, *Spiritual Meadow*, 151, trad. J. Wortley, p. 124.
21. Gregory I, *Letter*, 2.17.
22. *Ibidem*, 3.29, trad. J. Barmby, p. 129; *Homilies on the Gospels*, 28.3, p. 224.
23. Gregory I, *Dialogues*, 3.15, trad. O.J. Zimmerman, *Fathers of the Church*, 39, New York, 1959, p. 136.
24. *Idem*, *Letter*, 9.122, trad. J. Barmby, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13: 2, p. 34.
25. *Ibidem*, 5.36.
26. *Ibidem*, 8.30, trad. J. Barmby, p. 240.
27. *The Earliest Life of Gregory the Great*, B. Colgrave (ed.), Cambridge, 1985.

9. *Medicamenta Paenitentiae*: Columbanus

1. Gregory I, *Letter*, 3.61.
2. *Rule of Benedict*, 73.8, T. Fry (ed.), p. 297.
3. Columbanus, *Rules*, 9, trad. G.S.M. Walker, Dublin, 1970, p. 139.
4. Caesarius of Arles, *The Rule for Nuns*, 56, trad. M.C. McCarthy, Washington, D.C., 1960, p. 189.
5. Fortunatus of Braga, *General Rule*, 9, trad. C.W. Barlow, p. 190.
6. Gregory I, *Dialogues*, 1.4, trad. O.J. Zimmerman, pp. 20-21.
7. Cassiodorus, *Institutes*, 30, trad. L.W. Jones, p. 133.
8. Philoxenus of Mabbug, *Letter to a Friend*, trad. G. Olinder, *Acta Universitatis Gothoburgensis*, 56 : 1, 1950, pp. 14*-15*.
9. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, 14, *Patrologia Orientalis*, 17 : 215.
10. C. Courtois şi L. Leschi, *Tablettes Albertini*, Paris, 1952 ; Isabel Velázquez Soriano, *Las Pizarras visigódas*, Murcia, 1989.
11. S. Lancel, „La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord", în *Revue des études latines*, 59 (1981), 269-297.
12. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 1, no. 46, Zürich, 1970, p. 13.
13. *Viaţa* Radegundei a fost scrisă atît de Venantius Fortunatus, cît şi de călugăriţa Baudovinia, trad. J.A. McNamara ; J. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 60-105, împreună cu Gregory of Tours, *Glory of the Confessors*, 104, pp. 105-108.
14. Columbanus, *Letter*, 1.2 ; 7, G.S.M. Walker, pp. 3, 9.
15. Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus*, 1.11, trad. E. Peters, *Monks, Bishops and Pagans*, Philadelphia, 1981, p. 80.
16. Columbanus, *Sermon*, 1.5, p. 67.
17. F. Kelly, *A Guide to Irish Law*, Dublin, 1988, pp. 129-133 şi P. O'Leary, „Jeers and Judgements", în *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 22 (1991), 15-29.
18. *Penitential of Cummean*, 2.18, trad. L. Bieler, *Irish Penitentials*, p. 117.
19. *Life of Eligius*, 1.8, *Monumenta Germaniae Historica : Scriptores rerum merovingicarum*, 4, Hanovra, 1902, p. 675.
20. Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus*, 2.11, trad. J.A. McNamara ; J.E. Halborg, *Sainted Women*, p. 162.
21. *Vision of Barontus*, trad. J.N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 195-204.
22. Gregory I, *Dialogues*, 4.41, pp. 247-249.
23. Jacob of Sarug, *On the Offering for the Dead*, 90, trad. S. Landersdorfer, München, 1913, p. 305.
24. Gregory of Tours, *Glory of the Confessors*, 64, pp. 70-71.
25. *The Rule of Patrick*, traducerea se găseşte în *Ériu*, 1 (1904), 216-224.
26. *Life of Gertrude*, prefaţă de J.A. McNamara şi J.E. Halborg, p. 223.

10. Creştinătatea în Asia

1. Theophylact Simocatta, *Histories*, 5.10.15, trad. M. şi J. Whitby, pp. 146-147.
2. Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, 2.137-138 şi 147-148, trad. J.W. McCrindle, Hakluyt Society 98, Londra, 1897, pp. 47-51 şi 71-73.
3. M. Mikawaya and A. Kollautz, „Ein Dokument zum Fernhandel zwischen Byzanz und China", în *Byzantinische Zeitschrift*, 77 (1984), 6-19 şi P. Schreiner, „Eine chinesische Beschreibung Konstantinopels", în *Istanbuler Mitteilungen*, 39 (1989), 493-505.
4. Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, 2.125, p. 24.
5. J.-P. Mahé, „Quadrivium et cursus d'études au VII-e siecle en Arménie", *Travaux et Mémoires*, 10 (1987), 159-206, p. 196.
6. Pawstos Buzand, *Epic Histories*, 3.3, trad. N.G. Garsoian, p. 84.
7. *Ibidem*, 6.10, pp. 237-238.
8. Elishe, *History of Vardan and the Armenian War*, 3, trad. R.W. Thomson, Cambridge, Massachussets, 1982, pp. 105-109.
9. J.M. Fiey, *Communautés syriaques en Irak et Iran*, Londra, 1979.
10. Cassiodorus, *Institutes*, prefaţă, 1, trad. L.W. Jones, p. 67.
11. A. Vööbus, *Statutes of the Schools of Nisibe*, Stockholm, 1962.
12. Thomas of Marga, *Book of the Governors*, 2.3, trad. E.A. Wallis Budge, p. 120.
13. D. Chwolson, „Syrische Grabschriften aus Semirjetschie", în *Mémoires de l'Académie impériale de Saint Pétersbourg*, VII sér., 34 (1886), no. 4, pp. 14-15.
14. B. Flusin, *Saint Anastase le Perse*, 2, Paris, 1992, pp. 95-127, 170-172.
15. A. Mingana, „The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East", în *Bulletin of the John Rylands Library* 9 (1925), 363.
16. O. Hansen, *Berliner soghdische Texte*, 2, Akademie der Wissenschaften, Mainz, 1954, no. 15, pp. 830-831; *Mongolian-English Dictionary*, F.D. Lessing (ed.), Bloomington, Indiana, 1973, p. 59, s.v. *nom.*
17. F.S. Drake, „Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty", în *Monumenta Serica*, 2 (1936/7), 293-340; P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, Londra, 1916.
18. I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 vol., Washington, D.C., 1995.
19. I. Shahid, *The Martyrs of Najran*, Bruxelles, 1971.
20. Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah: The Life of Muhammad*, 171 şi 228, trad. A. Guillaume, Oxford / Lahore, 1955, pp. 121, 158.
21. Sebéos, *Histoire d'Héraclius*, 30, trad. F. Macler, Paris, 1904, pp. 95-97.
22. *Chronicle of Séert*, 106, în *Patrologia Orientalis*, 13, p. 626.

11. „Schimbarea împărăţiilor" : creştinii sub Islam

1. Sebéos, *Histoire d'Héraclius*, 32, pp. 104-105.
2. S. Bashear, „Apocalyptic and other materials on early Muslim-Byzantine wars", în *Journal of the Royal Asiatic Society*, ser. 3, 1 (1991), 173-207.
3. Citat în A. Palmer, *The Seventh Century in West Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, p. XXI.
4. Theophanes, *Chronicle* AD 622, trad. H. Turtledove, Philadelphia, 1982, pp. 34-35.
5. *Coranul*, 3, 106.
6. *History of Rabban Hormizd*, 23, trad. E.A. Wallis Budge, Londra, 1902, p. 150 ; *History of the Patriarchs of Alexandria*, trad. B. Evetts, în *Patrologia Orientalis 5*, p. 156.
7. F. E. Day, „Early Islamic and Christian Lamps", în *Berytus* 7 (1942), 62-79, p. 78.
8. M.-F. Auzépy, „De la Paléstine a Constantinople (VII-e-IX-e siecles) : Étienne le Sabaite et Jean Damascene", în *Travaux et Mémoires*, 12 (1994), 183-218, pp. 193-204.
9. B. Flusin, „Démons et sarrasins", *Travaux et Mémoires*, 11 (1991), 381-409, pp. 404, 407.
10. Dionysius of Tel-Mahre, *Chronicle*, 42, trad. A. Palmer, p. 141.
11. *History of the Patriarchs*, în *Patrologia Orientalis*, 5, pp. 122-125.
12. Bar-Hebraeus, *Chronography*, [413], trad. E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932, p. 356.
13. John bar Penkaye, *Riš Melle*, 14 [141], trad. S. Brock, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), 58.
14. Thomas of Marga, *Book of Governors*, 5.11, trad. E.A. Wallis Budge, p. 508.
15. Timothy, *Letter*, 13, trad. O. Braun, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 75, *Scriptores Syri*, 31, Roma, 1915, p. 70.
16. Alvarus, *Indiculus luminosus*, 35, J. Gil (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 1, Madrid, 1973, pp. 314-315.
17. Jahiz, *Refutation of the Christians*, 136, trad. C. Pellat, Londra, 1969, p. 88.
18. S.H. Griffith, „Habib ibn Hidmah Abu Ra'itah, a Christian *mutakallim*", în *Oriens christianus*, 64 (1980), 161-201, p. 171.
19. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, 2, Paris, 1975, pp. 343-481.
20. Adomnán, *De locis sanctis*, 1.20.20 ; 2.12, 28.3.3 : trad. D. Meehan, Dublin, 1983, pp. 69, 83, 99, 111.
21. Boniface, *Letter*, 19 [27], trad. E. Emerton, p. 56.
22. *Hodoeporicon of Willibald*, 4, în T.F.X. Noble şi T. Head, *Soldiers of Christ*, University Park, Pennsylvania, 1995, pp. 153, 159 şi C.H. Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, Londra, 1954, pp. 162, 170.

12. Creştinătăţile din Nord: Irlanda şi Britannia saxonă

1. J. Werner, „Der Grabfund von Malaja PerešDepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren", *Bayerische Akademie der Wissenschaften: Abhandlungen*, N.F. 91, München, 1984; *The Age of Sutton Hoo*, ed. M.O.H. Carver, pp. 235-340.
2. Adomnán, *Life of Columba*, 1.1 şi 12, trad. R. Sharpe, Penguin, Harmondsworth, 1995, pp. 110-111, 121.
3. Adomnán, *The Law of Innocents*, trad. J.N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 125-131.
4. *The Martyrology of Oengus*, Prologue, 165-169, trad. W. Stokes, Londra, 1905, p. 24.
5. Cogitosus, *Life of Brigit*, 32, trad. S. Conolly şi J.-M. Picard, în *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 117 (1981), 25-6.
6. Muirchú, *Life of Patrick*, 13 şi 29, trad. A.B.E. Hood, pp. 88, 98.
7. Tirechán, *Life of Patrick*, 2.3.2, trad. L. Bieler, *Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin, 1979, p. 123.
8. *Rule of Cormac*, 1, trad. J. Strachan, în *Ériu*, 2 (1908), 63.
9. Adomnán, *Life of Columba*, 1.23, p. 129.
10. Gerald of Wales, *Topography of Ireland*, 2.71, trad. J. O'Meara, Atlantic Heights, New Jersey, 1982, p. 71.
11. *Life of Enda*, 2 şi *Life of Colman*, 8, C. Plummer (ed.), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 1, Oxford, 1910, pp. 60, 261.
12. K. McCone, „Werewolves, Cyclopes, *Diberga* and *Fiánna*: Juvenile Delinquency in Early Ireland", în *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 12 (1986), 1-22.
13. *Senchas Már*, traducerea lucrării se găseşte în *Ancient Laws of Ireland*, 3, Dublin, 1873, pp. 33-35.
14. Adomnán, *Life of Columba*, 2.41, pp. 194-195.
15. R. Sharpe, „Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the Devil's Men", în *Ériu*, 30 (1973), 75-92.
16. K. McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, An Sagart, 1990.
17. *Senchas Már*, pp. 31-33.
18. Bede, *Ecclesiastical History of the English People*, 1.22-33, trad. B. Colgrave şi R.A.B. Mynors, Oxford, 1969, pp. 69-117, de asemenea trad. L. Sherley-Price, Penguin, Harmondsworth, 1955: vezi I.N. Wood, „The Mission of Augustine of Canterbury to the English", în *Speculum*, 69 (1994), 1-17.
19. *Ibidem*, 1.32, p. 113.
20. *Ibidem*, 1.25, pp. 73-77.
21. *Ibidem*, 1.30, pp. 107-109.
22. *Ibidem*, 2.5, p. 151; *Laws of Ethelbert*, trad. D. Whitelock, *English Historical Documents* 2, Oxford, 1955, pp. 357-361.
23. *Ibidem*, 2.13, pp. 183-186.

24. *Ibidem*, 2.16, p. 193.
25. *Ibidem*, 2.5, p. 153.
26. *Ibidem*, 2.15, p. 191.
27. *Ibidem*, 3.6, p. 231.
28. *Ibidem*, 3.2 şi 12, pp. 217, 251.

13. Micro-Creştinătăţile

1. Bede, *Life of Cuthbert*, 8, trad. J.F. Webb, Penguin, Harmondsworth, 1965, p. 83.
2. *Letter on the Death of Bede*, trad. B. Colgrave şi R.A.B. Mynors, p. 585; L. Sherley-Price, p. 20.
3. Bede, *Lives of the Abbots of Wearmouth and Jarrow*, 5, trad. D.H. Farmer, Penguin, Harmondsworth, 1983, p. 189.
4. Barhadbshaba Arbaya, *The Foundation of the Schools of Nisibe*, în *Patrologia Orientalis*, 4, p. 64.
5. D. O'Cróinín, „Mo-sinnu moccu min and the computus of Bangor", în *Peritia*, 1 (1982), 281-295, p. 286.
6. Braulio of Saragossa, *Renotatio*, în *Patrologia Latina*, 81, 16D.
7. Mahé, „Quadrivium et cursus d'études", *Travaux et Mémoires*, 10 (1987), 159, 166-170. Contribuţia unui astfel de erudit călător, Theodor din Tars, arhiepiscop de Canterbury, a fost recent pusă în lumină de B. Bischoff şi M. Lapidge, *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, Cambridge, 1994 şi *Archbishop Theodore*, M. Lapidge (ed.), Cambridge, 1995.
8. *Fourth Council of Toledo*, (633), canon 2, Vives, p. 188.
9. *Fourth Council of Toledo*, canon 75, p. 218.
10. *Chronicle of 754*, 51, trad. K. Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990, p. 130.
11. *The Tain*, trad. T. Kinsella, Oxford, 1970, p. 2.
12. Eddius Stephanus, *Life of Wilfrid*, 24, trad. Webb, p. 156.
13. *Ibidem*, 11, p. 144.
14. Bede, *Ecclesiastical History*, 3.25, pp. 295-309; Eddius Stephanus, *Life of Wilfrid*, 10, pp. 141-142.
15. Cummian, *On the Easter Controversy*, 107-110, M. Walsh şi D. O'Cróinín (eds), Toronto, 1988, p. 72.
16. Eddius Stephanus, *Life of Wilfrid*, 22, pp. 154-155; *Martyrology of Oengus* Prologue, 193, p. 25.
17. *Laws of Ine*, Prologue, 1, trad. D. Whitelock, *English Historical Documents*, p. 364.
18. *Laws of Ine*, 4, p. 364; Altfrid, *Life of Liutger*, 6, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, 2, Hanovra, 1829, p. 406.
19. *Laws of Ine*, 4, p. 365; Bede, *Letter to Archbishop Egbert*, 7, trad. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 161-2.

20. Bede, *Life of Cuthbert*, 3, p. 76.
21. *Ibidem*, 9, pp. 84-85.
22. *Penitential of Theodore*, 1.15.1, A.W. Haddon şi W. Stubbs (eds), *Councils and Ecclesiastical Documents*, 3, Oxford, 1871, p. 189.
23. Bede, *Commentary on Acts*, 4.22, trad. L.T. Martin, Kalamazoo, Michigan, 1989, p. 51.
24. Boniface, *Letter*, 2 [10], trad. E. Emerton, p. 27.
25. Bede, *Ecclesiastical History*, 4.11, p. 367.
26. *Ibidem*, 5.12, pp. 489-499.
27. *Life of Guthlac*, 46, trad. B. Colgrave, Cambridge, 1956, p. 143.
28. Bede, *op. cit.*, 4.23, p. 409.
29. *Ibidem*, 4.24, pp. 415-422.
30. *The Dream of the Rood*, trad. S.A.J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, pp. 160-163; *The Ruthwell Cross*, B. Cassidy (ed.), Princeton, New Jersey, 1992.

14. Criza imaginii: controversa iconoclastă bizantină

1. *The Regions of the World*, 42, trad. V. Minorsky, Oxford, 1937, p. 157.
2. A. Cameron şi J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century*, Leiden, 1984.
3. *Second Council of Nicaea*, G.D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, 13, 345A, trad. D.J. Sahas, *Icon and Logos*, Toronto, 1988, p. 161.
4. *Life of Leo V*, în *Patrologia Graeca*, 108, 1028 şi 1032.
5. *Letter of Michael II and Theophilus to Louis the Pious*, trad. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1972, pp. 157-158.
6. John of Damascus, *On the Divine Images*, trad. D. Anderson, Crestwood, New York, 1980; Nicephorus, *Discours contre les iconoclastes*, trad. M.J. Mondzain-Baudinet, Paris, 1989.
7. *Life of Symeon the Younger*, 118, C. Mango, p. 134.
8. H. Maguire, „Magic and the Christian Image", *Byzantine Magic*, H. Maguire (ed.), Washington, D.C., 1995, pp. 51-71.
9. *Council in Trullo*, 73, trad. H.R. Percival, *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, 14, p. 398.
10. *Council in Trullo*, 82, p. 401.
11. John of Damascus, *On Images*, 1.22, pp. 30-31.
12. V. Déroche, Léontios de Néapolis, *Apologie contre les juifs*, în *Travaux et Mémoires*, 12 (1994), 43-104.
13. *Qur'an*, 26, 71-74; vezi S.H. Griffith, „Theodore abu Qurra's Arabic Text on the Christian Practice of Venerating Images", pp. 66-68.
14. O. Grabar, *The Mediation of Ornament*, Princeton, New Jersey, 1992.
15. M. Rosen-Ayalon, „The First Mosaic discovered in Ramla", în *Israel Exploration Journal*, 26 (1976), 104-119.
16. M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman, 1993, pp. 41-42.

17. Dionysius of Tel-Mahre, *Chronicle*, 89, trad. A. Palmer pp. 169-170.
18. [Iconoclast] *Council of Hiereia* (754), citat în *Second Council of Nicaea*, 260A, trad. D.J. Sahas, p. 90 şi C. Mango, p. 166.
19. *Council of Hiereia*, 264C, D.J. Sahas, p. 93 şi C. Mango, p. 167.
20. Pseudo-Dionysius, *The Celestial Hierarchy*, 2.1, trad. C. Luibheid, Londra, 1987, p. 148.
21. *Life of Andrew the Fool*, 17.132, în *Patrologia Graeca*, 111 : 780C ; Barsanuphius, *Correspondance*, 416, trad. L. Regnault, p. 290.
22. *Second Council of Nicaea*, 240C şi 252BC, D.J. Sahas, pp. 75, 84.
23. Photius, *Homily*, 17.6, trad. C. Mango, *The Homilies of Photius*, Washington, D.C., 1958, p. 295 şi *Art of the Byzantine Empire*, p. 190.
24. John of Damascus, *On Images*, Testimonies, p. 39.
25. *Second Council of Nicaea*, 256C, D.J. Sahas, p. 88.
26. Zosima the Deacon, trad. G.P. Majeska, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C., 1984, p. 182.
27. *Libri Carolini*, L. Bastgen (ed.), *Monumenta Germaniae Historica : Legum Sectio 3 ; Concilia 3*, Hanovra, 1924 ; trad. selectivă în C. Davis-Weyer, *Early Medieval Art*, Toronto, 1986, pp. 10-103 ; vezi W. von den Steinen, Karl der Grosse und die *Libri Carolini*, în *Neues Archiv*, 39 (1931), 207-80, pp. 250-251.

15. Închiderea frontierei : Frisia şi Germania

1. Gottschalk, *Responsa*, 168-169, C. Lambot (ed.), Louvain, 1945, p. 168.
2. *Annals of the Frankish Kingdom*, trad. P.E. Dutton, *Carolingian Civilization*, Peterborough, Ontario, 1993, pp. 11-12.
3. A. Miquel, *Géographie humaine du monde musulman*, 2, p. 360.
4. Arbeo of Freising, *Life of Saint Emmeran*, 41, *Monumenta Germaniae Historica : Scriptorum rerum merovingicarum* (ed.) 6, Hanovra, 1913, p. 518.
5. J. Werner, *Das alemannische Fürstengrab von Wittislingen*, München, 1950, *Life of Corbinian*, 16 şi 29, *Scriptorum rerum merovingicarum*, 6, pp. 579, 595.
6. Bede, *Ecclesiastical History* 5. 10, pp. 481-3 ; *Life of Saint Lebuin* 6, trad. C. H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, Londra, 1954, p. 232.
7. Aethicus Ister, *Cosmographia* 2, O. Prinz (ed.), München, 1993, pp. 115-16.
8. *Life of Saint Amandus*, 13-21, trad. J.N. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, pp. 143-146.
9. Fredegar, *Chronicle*, 4.68 şi 74, trad. J.M. Wallace-Hadrill, Oxford, 1960, pp. 56-57, 63.
10. Alcuin, *Life of Willibrord*, în T.F.X. Noble şi T. Head, *Soldiers of Christ*, University Park, Pennsylvania, 1995, pp. 191-211 şi în Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries*.
11. *Life of Wulfram*, 8-9, *Monumenta Germaniae Historica ; Scriptores rerum merovingicarum* (ed.), 5, Hanovra, 1910, p. 667.

12. F. Thieuws, „Landed property and manorial organization in North Austrasia", *Images of the Past*, N. Roymans; F. Thieuws (eds), Amsterdam, 1991, pp. 299-407 şi M. Costambeys, „An Austrasian aristocracy on the north Frankish frontier", în *Early Medieval Europe*, 3 (1994), 39-62.
13. Boniface, *De grammatica*, R. Rau (ed.), Darmstadt, 1968, pp. 360-368.
14. Boniface, *Letters*, 22 [30], 53 [65] şi 62 [78], trad. E. Emerton, pp. 60, 121, 136; o selecţie a *Scrisorilor* lui Bonifaciu se găseşte şi în Talbot, *Anglo-Saxon Missionaries.*
15. *Ibidem*, 36 [46], p. 75.
16. *Ibidem*, 85 [105], p. 178.
17. *Ibidem*, 15 [23], pp. 48-50.
18. *Ibidem*, 51 [63], p. 115.
19. *Ibidem*, 51 [63], p. 116.
20. *Ibidem*, 52 [64], p. 120.
21. Willibald, *Life of Boniface*, 8, *Soldiers of Christ*, p.136 şi Talbot, *Anglo--Saxon Missionaries*, pp. 57-58.
22. Boniface, *op.cit*, 70 [86], pp. 158-159.
23. *Ibidem*, 16 [24], p. 51.
24. *Ibidem*, 54 [68] şi 64 [80], pp. 122, 144.
25. Willibald, *op.cit.*, 6, *ed.cit.*, p. 124 şi Talbot, *op.cit.*, p. 42.
26. Willibald, *op.cit.*, 6, *ed.cit.*, pp. 126-127 şi Talbot, *op.cit.*, pp. 45-46.
27. Boniface, *op.cit.*, 64 [80], p. 147; vezi J. Carey, „Ireland and the Antipodes", în *Speculum*, 64 (1989), 1-10.
28. *Roman Synod of 745* în Boniface, *op.cit.*, 47 [59], pp. 101-102.
29. *Roman Synod of 745*, p. 103; Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus*, 1.6, E. Peters, p. 75.
30. *Roman Synod of 745*, pp. 103-104.
31. *Roman Synod of 745*, p. 101; *Hodoeporicon of Willibald* 1, *Soldiers of Christ*, p. 146 şi C. H. Talbot, p. 155.
32. *Roman Synod of 745*, p. 101; Bede, *Life of Cuthbert*, 9, trad. J.F. Webb, p. 84.
33. *Roman Synod of 745*, p. 101.
34. Boniface, *Letter*, 40 [50], p. 82.
35. *Ibidem*, p. 79.
36. *Index of Superstitions*, trad. J.T. McNeill şi H.A. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, New York, 1990, pp. 419-421.
37. *Hodoeporicon of Willibald*, prefaţă, *Soldiers of Christ*, p. 144 şi C.H. Talbot, p. 153.
38. *Capitulary concerning the parts of Saxony*, 7, 8 şi 11, trad. H.R. Loyn şi J. Percival, *The Reign of Charlemagne*, Londra, 1975, p. 52.
39. I.N. Wood, „Missionary Hagiography in the Eighth and Ninth Centuries", în *Ethnogenese und Überlieferung*, K. Brunner şi B. Merta (eds), Viena, 1994, pp. 189-199.

16. „Să cîrmuiască poporul creştin": Carol cel Mare

1. Einhard, *Life of Charlemagne*, 13, trad. L. Thorpe, Penguin, Harmondsworth, 1969, p. 67.
2. Alcuin, *Letter*, 8 [121], trad. S. Alcott, *Alcuin of York*, York, 1974, p. 11.
3. *Liber Pontificalis*, 98.23-4, trad. R. Davis, Liverpool, 1992, pp. 190-191; H.R. Loyn şi J. Percival, pp. 24-26; *Royal Annals*, H.R. Loyn; J. Percival, pp. 41-44.
4. Einhard, *Life of Charlemagne*, 22, pp. 76-77.
5. *Ibidem*, 31, p. 84.
6. M. McCormick, „The Liturgy of War in the Early Middle Ages: Crisis, Litanies and the Carolingian Monarchy", în *Viator*, 15 (1984), 1-23.
7. *Capitulary of Herstal* (779), *c.*16, *Monumenta Germaniae Historica: Legum Sectio 2: Capitularia 1*, Hanovra, 1883, p. 51, trad. P.D. King, *Charlemagne*, Kendal, Cumbria, 1987, p. 204; *Capitulary of the Missi at Aachen*, (810), *c.*11 and 17, *Capitularia 1*, p. 153.
8. *Royal Annals (Viena Manuscript)* AD 802, H.R. Loyn şi J. Percival, p. 45.
9. *2 Paralipomena* 34, 30.
10. Alcuin, *Letter*, 125 [244], p. 132.
11. *Ibidem*, 29 [19], p. 40.
12. *Ibidem*, 128 [295], p. 134.
13. *Idem*, *On Scribes*, trad. P. Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, Londra, 1985, p. 139; vezi D. Ganz, „The Preconditions of Carolingian Minuscule", în *Viator*, 18 (1978), 23-43.
14. *Admonitio Generalis* (789), *c.*72, *Capitularia 1*, p. 60, P.D. King, p. 217.
15. *Admonitio Generalis*, prefaţă *Capitularia 1*, p. 54, P. D. King, p. 209.
16. *Admonitio Generalis*, *c.*78, *Capitularia 1*, p. 60, P. D. King, p. 218; J.G. O'Keefe, Cáin Domnaig, în *Ériu*, 2 (1905), 189-214.
17. *Annals of Fulda* AD 847, trad. T. Reuter, Manchester, 1992, pp.26-27.
18. *Council of Tours*, (813), canon 17, *Monumenta Germaniae Historica: Concilia 2*, Hanovra, 1906, p. 288.
19. *General Capitulary for the missi* (802), *c.*2, trad. H.R. Loyn şi J. Percival, pp. 74-75.
20. Ghaerbald of Liege, *Second Diocesan Statute*, C. de Clercq (ed.), Louvain, 1936, pp. 357-362; vezi J. Lynch, *Godparents and Kinship*.
21. *Council on the Danube* (796), *Concilia 2*, pp. 172-176.
22. Alcuin, *Letters*, 56 şi 57 [110 şi 111], pp. 72-74.
23. Charlemagne, *Letter to Ghaerbald*, *Capitularia 1*, p. 241.
24. *Frankish and Old Saxon Baptismal Oaths*, H. D. Schlosser (ed.), *Althochdeutsche Literatur*, Frankfurt-am-Main, 1970, p. 212; referitor la persistenţa şi la baza socială a reminescenţelor păgîne, vezi E.J. Goldberg, „The Saxon *Stellinga* Reconsidered", *Speculum*, 70 (1995), 467-501.
25. C. Edwards, „German vernacular literature", *Carolingian Renewal*, R. McKitterick (ed.), Cambridge, 1994, pp. 141-170.

26. Agobard of Lyons, *On Hail and Thunder*, în *Patrologia Latina*, 104, 147-158 şi L. Van Acker, *Corpus Christianorum : series medievalis*, Turnhout, 1981, trad. P.E. Dutton, *Carolingian Civilization*, pp. 189-191.
27. Agobard, On *the illusions of miracles*, 11, Van Acker, p. 242.
28. Vezi C. Chazelle, „Matter, Spirit and Image in the *Libri Carolini*", în *Recherches augustiniennes*, 21 (1986), 163-184 ; T.F.X. Noble, „Tradition and Learning in Search of Ideology : the *Libri Carolini*", în *„The Gentle Voices of Teachers" : Aspects of Learning in the Carolingian Age*, R.E. Sullivan (ed.), Columbus, Ohio, 1995, pp. 227-260.
29. von den Steinen, în *Neues Archiv*, 39 (1931), 246.
30. *Libri Carolini*, 1.15, Bastgen (ed.), p. 35.
31. *Libri Carolini*, 4.21, p. 213.
32. *Libri Carolini*, 2.30, p. 93.
33. *The Wish of Manchán of Liath*, trad. K.H. Jackson, *A Celtic Miscellany*, Penguin, Harmondsworth, 1971, p. 280.
34. *Libri Carolini*, 2.30, p. 98.
35. *Libri Carolini*, 4, 5 şi 40, pp. 181, 211.

17. *In Geàr Dagum* : „În vremurile de odinioară" - Creştinătatea nordică şi trecutul ei

1. S. Coupland, „Money and Coinage under Louis the Pious", în *Francia*, 17, 1 (1990), 23-34.
2. Paschasius Radbertus, *Epistolae variorum*, 12 ; vezi I.N. Wood, *Christianization of Scandinavia*, pp. 64-66.
3. *Greenlanders' Saga*, 4, trad. G. Jones, *The Norse Atlantic Saga*, Oxford, 1986, p. 196.
4. *Norges Inskrifter*, 5, Oslo, 1960, no. 449, vezi *Christianization of Scandinavia*, pp. 73-74.
5. Ermoldus Nigellus, *The Paintings at Ingelheim*, 261-284, trad. P. Godman, p. 255.
6. Rimbert, *Life of Anskar*, 30, trad. C.H. Robinson, Londra, 1921, pp. 98-100.
7. Ari Thorgilsson, *Book of the Icelanders*, 7, trad. Ithaca, New York, 1930, p. 66.
8. D. Dumville, „The Anglian Collection of Royal Genealogies", în *Anglo-Saxon England*, 5 (1976), 23-50.
9. *Lebor Gabála Erenn : The Book of the Taking of Ireland*, trad. R.A.S. Macalister, Dublin, 1941, p. 165.
10. Einhard, *Life of Charlemagne*, 29, trad. L. Thorpe, p. 82.
11. *Anglo-Saxon Chronicle AD 757*, trad. D. Whitelock, *English Historical Documents*, 1, p. 163 ; vezi D. Whitelock, *The Audience of Beowulf*, Oxford, 1951.
12. R. Frank, „Germanic Legend in Old English Literature", în *Cambridge Companion to Old English Literature*, M. Godden şi M. Lapidge (eds), Cambridge, 1991, pp. 88-106.

13. Rudolf of Fulda, *Translatio Sancti Alexandri, Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, 2, Berlin, 1829, p. 673.
14. *Sturlunga Saga*, 31, trad. J. McGrew, New York, 1970, p. 108.
15. Snorri Sturluson, *Saga of Olaf Tryggvason*, 64, *Heimskringla*, trad. L. Hollander, Austin, Texas, 1964, p. 204.
16. *Eirik the Red's Saga*, 3, trad. L. W. Jones, p. 214.
17. Burchard of Worms, *Corrector*, 5.65, trad. J.T. McNeill; H. M. Gamer, *Handbooks of Penance*, p. 330.
18. *Viena Spell*, H.D. Schlosser (ed.), *Althochdeutsche Literatur*, p. 260.
19. *Aecerbot: For Unfruitful Land*, trad. S.A.J. Bradley, *Anglo-Saxon Poetry*, pp. 545-547.
20. Muirchú, *Life of Patrick*, 29, A.B.E. Hood, p. 98.
21. *The Tain*, trad. T. Kinsella, p. 2.
22. *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, C. O'Rahilly (ed.), Dublin, 1970, p. 272.
23. *Beowulf* 1347-1352, trad. M. Alexander, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 93.
24. *Book of Monsters*, M. Haupt (ed.), în *Opuscula*, 2, Leipzig, 1879, p. 223; vezi Whitelock, *Audience of Beowulf*, p. 46.
25. *Beowulf*, 104-110, p. 54.
26. Ananias of Shirak în J. R. Russell, „Dragons in Armenia", în *Journal of Armenian Studies*, 5 (1990/91), 3-19.
27. Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, 1.61, trad. R.W. Thomson, Cambridge, Massachussets, 1978, p. 204.
28. *Lorsch Spell*, Schlosser, *Althochdeutsche Literatur*, p. 260.
29. *Revue des études anciennes*, 3 (1901), 273.
30. F. Harmer, *Documents of the Ninth and Tenth Centuries*, Cambridge, 1914, pp. 13-15.
31. *Life of Constantine the Philosopher*, 10, F. Grivec şi F. Tomšić (eds), Zagreb, 1960, pp. 116-117.
32. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Londra, 1971, pp. 69-101, 134-63; I. ŠevDenko, „Religious Missions seen from Byzantium", în *Harvard Ukrainian Studies*, 22/23 (1988/89), 6-27.
33. *Russian Primary Chronicle*, trad. S.H. Cross şi O.P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge, Massachussets, 1953, p. 111.
34. Nicholas I, *Answers to the Bulgarians 59*, în *Patrologia Latina*, 119; 1002 AB; vezi Photius, *Letter*, 8, D.S. White şi J.R. Burgess, *The Patriarch and the Prince*, Brookline, Massachussets, 1982, pp. 39-79.

Bibliografie selectivă

1. „Legile ţărilor"

Barrett, J.C. ş.a. (eds), *Barbarians and Romans in North-West Europe*, Oxford, 1989.

Collins, R., *Early Medieval Europe*, New York, 1991.

Hedeager, L., *Iron Age Societies. From Tribe to State in Northern Europe, 500 BC to AD 700*, Oxford, 1992.

Pohl, W., *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr.*, München, 1988.

Todd, M., *The Northern Barbarians, 100 BC-AD 300*, Oxford, 1975.

Whittaker, C.R., *Frontiers of the Roman Empire: A Social and Economic Study*, Baltimore, 1994.

2. Creştinismul şi Imperiul

Bagnall, R., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993.

Brown, P., *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londra, 1971; 1989.

Cameron, A., *The Later Roman Empire*, Londra, 1993.

Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, New York, 1987.

Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men and Gods*, vol. II, *The Rise of the Church*, Oxford, 1993.

Strobel, K., *Das Imperium Romanum im „3. Jahrhundert." Modell einer historischen Krise?*, Stuttgart, 1993.

3. *Tempora Christiana*: Vremuri creştine

Barnes, T.D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, Massachussets, 1993.

Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, 1992.

Brown, P., *Augustine of Hippo*, Londra, 1967.

Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991.

Elm, S., *„Virgins of God". The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.

Fögen, M.T., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt, 1993.
Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993.
Markus, R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990.
McLynn, N.B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, 1994.
Sivan, H., *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, Londra, 1993.
Stancliffe, C., *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983.
Thelamon, F., *Paiens et chrétiens au IV-e siécle*, Paris, 1981.

4. *Virtutes Sanctorum... Strages Gentium*: „Faptele sfinţilor... măcelul popoarelor"

Cameron, A., *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, Londra, 1993.
Drinkwater, J. şi Elton, H. (eds), *Fifth Century Gaul. A Crisis of Identity ?*, Cambridge, 1992.
Hillgarth, J.N., *Christianity and Paganism, 530-750. The Conversion of Western Europe*, Philadelphia, 1986.
Lyman, J.R., *Christology and Cosmology*, Oxford, 1993.
Mathisen, R.W., *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington, D.C., 1989.
Muhlberger, S., *The Fifth-Century Chronicles. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicle of 452*, Liverpool, 1990.
Pelikan, J., *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, 1971.
Rousseau, P., *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978.

5. La hotare: Noricum, Irlanda, Francia

Lebecq, S., *Les origines franques, V-e-IX-e siecle*, Paris, 1990.
Munro-Hay, S., *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh, 1991.
Thomas, C., *Christianity in Roman Britain to AD 500*, Berkeley, 1981.
Wood, I.N., *Merovingian Kingdoms, 450-751*, Londra, 1994.

6. *Reverentia, Rusticitas*: de la Cezar de Arles pînă la Grigore de Tours

Brown, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.
Goffart, W., *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800)*, Princeton, 1988.

Klingshirn, W.E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994.
Les fonctions des saints dans le monde occidental (II-e-XIII-e siecle). Collection de l'École française de Rome, 149, Roma, 1991.
Nie, G. de, *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam, 1987.
Rousselle, A., *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1990.
Van Dam, R., *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.
Wood, I.N., *Gregory of Tours*, Bangor, 1994.

7. Episcopi, oraş şi deşert: Roma Răsăriteană

Binns, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-641*, Oxford, 1994.
Flusin, B., *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, 1983.
Frend, W.H.C., *The Rise of the Monophysite Church*, Cambridge, 1972.
Hirschfeld, Y., *The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven, 1992.
Harvey, S.A., *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley, 1990.
Honoré, T., *Tribonian*, Londra, 1978.
Palmer, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier*, Cambridge, 1990.
Roueché, C., *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, Londra, 1993.
Tate, G., *Les campagnes de la Syrie du Nord du II-e au VII-e siecle*, Paris, 1992.

8. *Regimen Animarum*: Grigore cel Mare

Brown, T.S., *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy AD 550-800*, Roma, 1984.
Chadwick, H., *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1981.
Dagens, C., *Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, 1977.
Markus, R., *From Augustine to Gregory the Great*, Londra, 1983.
O'Donnell, J.J., *Cassiodorus*, Berkley, 1979.
Straw, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley, 1988.
Wickham, C., *Early Medieval Italy. Central Power and Local Society, 400-1000*, Londra, 1981.

9. *Medicamenta Paenitentiae*: Columbanus

Clarke, H.B. şi Brennan, M. (eds), *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, 1981.
Frantzen, A.J., *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, New Brunswick, 1983.

Muschiol, G., *Famula Dei : Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Münsten, 1994.
Paxton, F.S., *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1990.
Riché, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-e-VIII-e siecle*, Paris, 1962 : ediţia în limba engleză, *Education and Culture in the Barbarian West*, Columbia, Carolina de Sud, 1976.

10. Creştinătatea în Asia

s.v. „Christianity", in Yarshater, E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. V, Costa Mesa, California, 1991.
Garsoian, N. ş.a. (eds), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D.C., 1982.
Garsoian, N.G., *The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzand*, Cambridge, Massachussets, 1989.
Izutsu, T., *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.
Kister, M. J., *Studies on Jahiliyya and Early Islam*, Londra, 1980.
Monneret de Villard, U., *Le Leggende orientali dei Magi evangelici*, Roma, 1952.
Wolska, W., *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, Paris, 1962.
Yarshater, E. (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. III. *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge, 1983.

11. „Schimbarea împărăţiilor" : creştinii sub Islam

Cameron, A. şi Conrad, L.I., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. I : *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1989.
Gervers, M. şi Bikhazi, R.J. (eds), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto, 1990.
Griffith, S.H., „Theodore abu Qurrah's Arabic text on the Christian Practice of Venerating Images", în *Journal of the American Oriental Society*, 105, 1985.
King, G.R.D. şi Cameron, A. (eds), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. II, *Land Use and Settlement Patterns*, Princeton, 1994.
Putman, H., *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beirut, 1975.
Raby, J. şi Johns, J. (eds), *Bayt al-Maqdis. Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 1992.
Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, Berkeley, 1975.

12. Creştinătăţile din Nord : Irlanda şi Britannia saxonă

Bassett, S. (ed.), *The Origins of the Anglo-Saxon Kingdoms*, Londra, 1989.
Campbell, J. (ed.), *The Anglo-Saxons*, Oxford, 1982.
Carver, M.O.H. (ed.), *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in Northwestern Europe*, Woodbridge, Suffolk, 1992.

Hauck, K., *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit*, München, 1985.
Hughes, K., *The Church in Early Irish Society*, Londra, 1966.
MacNeill, M., *The Festival of Lughnasa*, Dublin, 1982.
Mayr-Harting, H., *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, University Park, Pennsylvania, 1991.

13. Micro-Creştinătăţile

Blair, J. şi Sharpe, R. (eds), *Pastoral Care before the Parish*, Leicester, 1992.
Collins, R., *Early Medieval Spain. Unity in Diversity*, Londra, 1983.
Fontaine, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983.
Henderson, G., *From Durrow to Kells : The Insular Gospel Books*, New York, 1987.
Hillgarth, J.N., *Visigothic Spain, Byzantium and Ireland*, Londra, 1985.
Hodges, R. şi Whitehouse, D., *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*, Ithaca, 1983.

14. Criza imaginii: controversa iconoclastă bizantină

Belting, H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor der Zeitalter der Kunst*, München, 1990, ediţia în limba engleză, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, 1994.
Brubaker, L., „Byzantine art in the ninth century : theory, practice and culture", în *Byzantine and Modern Greek Studies*, 13, 1989.
Cameron, A., The language of images : the rise of icons and Christian representation, în Wood, D. (ed.), *The Church and the Arts. Studies in Church History* 28, Oxford, 1992.
Haldon, J.F., *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge, 1990.
Herrin, J., *The Formation of Christendom*, Princeton, 1987.
Maguire, H., *Earth and Ocean. The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park, Pennsylvania, 1987.

15. Închiderea frontierei: Frisia şi Germania

s.v. „Christentum der Bekehrungszeit," în Hoops, J. (ed.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. IV, Berlin, 1981.
Lebecq, S., *Marchands et Navigateurs du Haut Moyen-Âge*, Lille, 1983.
Schaferdiek, H. (ed.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte.* vol. II. *Die Kirche des fruhen Mittelalters*, München, 1978.
Wallace-Hadrill, J.M., *The Frankish Church*, Oxford, 1983.

16. „Să cîrmuiască poporul creştin" : Carol cel Mare

Banniard, M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV-e au IX-e siecle en Occident latin*, Paris, 1992.
Bullough, D., *The Age of Charlemagne*, New York, 1965.
Chelini, J., *L'Aube du Moyen Âge. Naissance de la Chrétienté occidentale. La vie religieuse des laics dans l'Europe carolingien (750-900)*, Paris, 1991.
Lynch, J.H., *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton, 1986.
McKitterick, R. (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1990.
Idem (ed.), *Carolingian Culture : Emulation and Innovation*, Cambridge, 1994.
Wright, R., *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool, 1982.

17. *In Geàr Dagum* : „În vremurile de odinioară" - Creştinătatea nordică şi trecutul ei

Flint, V.I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991.
Gurevich, A., *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago, 1992.
Obolensky, D., *The Byzantine Commonwealth*, Londra, 1971.
Richter, M., *The Formation of the Medieval West. Studies in the Oral Culture of the Barbarians*, Dublin, 1994.
Sawyer, B., Sawyer, P. şi Wood, I. (eds), *The Christianization of Scandinavia*, Alingsas, 1987.
Wormald, P., „Bede, *Beowulf* and the conversion of the Anglo-Saxon aristocracy", în Farrell, R.T. (ed.), *Bede and Anglo-Saxon England*, Oxford, 1978.

Tabel cronologic

Imperiul Roman

238-270+ Criză în Imperiul Roman
258 Execuţia lui Ciprian de Cartagina
284-305 Împăratul Diocleţian
303 „Marea Persecuţie"
306-337 Împăratul Constantin
312 Bătălia de pe podul Milvius
325 Conciliul ecumenic de la Niceea
327 Întemeierea Constantinopolului
337-361 Împăratul Constanţiu al II-lea

Imperiul Roman de Apus, Gallia

335-397 Sfîntul Martin de Tours
342-411 Melania cea Bătrînă
354-430 Sfîntul Augustin
387 Convertirea la creştinism
395 Episcop în Hippo
397 *Confesiunile*
413+ *Cetatea lui Dumnezeu*
355-431 Paulinus de Nola
360-435 Ioan Cassian
363-425 Sulpicius Severus
396 *Viaţa Sfîntului Martin*
400 Honoratus întemeiează Mănăstirea Lérins
400-470 Hidatius
406 Invazii de proporţii în Gallia
407-437 Germanus, episcop de Auxerre
410 Cucerirea Romei
413+ Controversa pelagiană
415 Ioan Cassian soseşte la Marsilia
420 *Aşezămintele vieţii monahale*
426 *Convorbiri*
416 Orosius, *Istoria contra păgînilor*

418 Vizigoţii se stabilesc în regiunea Bordeaux
429-439 Vandalii cuceresc Africa
430-449 Hilarius, episcop de Arles
443 Burgunzii se stabilesc în regiunea Vienne
451 Attila invadează Gallia
455 Hidatius, *Cronica*
460+ Perpetuus, episcop de Tours
430-480 Sidonius Apollinaris
470 Episcop de Clermont
481-511 Clovis
486 bătălia de la Soissons
490+ *Lex Salica*
500+ Botezul lui Clovis
502-542 Cezar, episcop de Arles
512 *Regula* pentru Cezaria
506 regele Alaric al II-lea promulgă *Breviarium*
sinodul de la Agde
507 Bătălia de la Vouillé
520-587 Radegund
561 întemeiază Mănăstirea Sainte Croix la Poitiers
538-594 Grigore de Tours
573-594 Episcop de Tours
566/7 Venantius Fortunatus soseşte în Gallia
590-610 Columbanus soseşte la Luxeuil
603-645 Burgundofara
623-638 Regele Dagobert
641-660 Eligius, episcop de Noyon
641-684 Audoenus, episcop de Rouen
658 Moartea Gertrudei, stareţa mănăstirii din Nivelles
670+ Răspîndirea aşa-numitelor *sceattas* ca monedă de schimb
679 *Viziunea lui Barontus*
680+ Misiunea lui Amandus printre basci
687-714 Pepin de Heristal, majordom al curţii
690 Willibrord soseşte în Francia
698 Willibrord întemeiază Mănăstirea Echternach
714-741 Carol Martel, majordom al curţii
716 Winfried/Bonifaciu soseşte în Francia
733 Bătălia de la Poitiers
741-768 Pepin (III)
751 încoronat rege
743 *Indexul superstiţiilor* întocmit pentru conciliul Bisericii france
745 Condamnarea lui Aldebert şi Clement
754 Papa Ştefan soseşte în Francia: reîncoronarea lui Pepin
Moartea lui Bonifaciu

768-814 Carol cel Mare
774 Înfrîngerea longobarzilor
778 Bătălia de la Roncevalles
782 Alcuin soseşte la curte
789 *Admonitio Generalis*
793 *Libri Carolini*
796 Începerea construcţiei palatului din Aachen
800 Carol proclamat „împărat" la Roma
802 Importante iniţiative legislative la Aachen
813 Conciliul din Tours
814-840 Ludovic cel Pios
817 Einhard, *Viaţa lui Carol cel Mare*

Insulele Britanice

406 Armatele romane părăsesc Britannia
420?-490 Patricius
520+ Gildas, *Căderea Britanniei*
522-597 Columba
565 întemeiază mănăstirea din Iona
540+-615 Columbanus
558 Ultima sărbătoare de la Tara
561 Bătălia de la Cúl Drebene
560-616 Ethelbert, rege în Kent
570+ Saxonii cuceresc Bath
597 Augustin soseşte în Kent
600+ *Legile* lui Ethelbert
Aneirin, *Y Gododdin*
614-680 Hild din Whitby
619 Paulinus soseşte în Northumbria
628 Convertirea regelui Edwin al Northumbriei
628-690 Benedict Biscop
653 Primele călătorii la Roma
628-704 Adomnán
630-687 Cuthbert
630 scrierile lui Cummian referitoare la data Paştelui
633 Moartea lui Edwin
634-709 Wilfrid
634-642 Regele Oswald al Northumbriei
635 Întemeierea Mănăstirii Lindisfarne
642-671 Regele Oswy din Northumbria
650+ Cogitosus, *Viaţa lui Brigid*
658-739 Willibrord
664 Conciliul de la Whitby

671-685 Regele Egfrith al Northumbriei
672-735 Beda
731 *Istoria ecleziastică*
674 Întemeierea Mănăstirii Wearmouth
675-714 Guthlac
675-754 Winfried/Bonifaciu
680/700 Muirchú, *Viaţa Sfîntului Patrick*
688/693 *Legile* lui Ine
697 *Cáin Adomnáin*: „Legea inocenţilor"
700+ *Visul crucifixului*
Codex Amiatinus
720 *Senchas Már*
750 *Cartea din Kells*
757-796 Offa, rege al Merciei

Italia, Spania şi Europa Centrală

434-453 Imperiul lui Attila
440-461 Papa Leon
454-482 Severinus în Noricum
476 Abdicarea împăratului Romulus Augustulus
476-493 Odoacru stăpîneşte Italia
480-524 Boeţiu
524 *Mîngîierile filozofiei*
493-526 Teodoric stăpîneşte Italia
495 Celebrarea sărbătorii *Lupercalia*
511 Eugippiu, *Viaţa lui Severinus*
529 Benedict la Monte Cassino
490-583 Casiodor
550 *Instituţiile*
533-540 Iustinian recucereşte Cartagina, Roma şi Ravenna
547 Moartea lui Benedict
560-636 Isidor de Sevilla
636 *Etimologiile*
568 Longobarzii pătrund în Italia
540-604 Grigore cel Mare
579 la Constantinopol
590-604 Papă
593 *Regula Pastoralis*
594 *Dialogurile*
589 Convertirea vizigoţilor de la arianism la catolicism
698 Arabii cuceresc Cartagina
711 Arabii cuceresc Spania
751 Longobarzii cuceresc Ravenna

755-756 Francii invadează Italia
774 Carol cucereşte regatul longobard
778 Bătălia de la Roncevalles

Europa Centrală şi Scandinavia

685-719 Radbod, rege al frisonilor
745-784 Virgil, episcop de Salzburg
751 Bonifaciu întemeiază Mănăstirea Fulda
772 Carol profanează Irminsul
782 Masacrul de la Verden
785 *Capitulariile saxone*
792 Războiul cu avarii
826 Botezul lui Harald Klak

800-865 Anskar
870+ Colonizarea Islandei
950-986 Harald Dinte-Albastru, rege al Danemarcii
995-1000 Olaf Tryggvason, rege al Norvegiei
1000 Convertirea Islandei
1122/33 Ari Thorgilsson, *Cartea islandezilor*
1179-1241 Snorri Sturluson

Roma Răsăriteană şi Orientul Mijlociu

154-ca.222 Bardesan din Edessa

224 Ascensiunea Imperiului Sasanid
216-277 Mani (Maniheus)

250-356 Antonie, eremit în Egipt
270 se stabileşte în deşert
250-336 Arius
263-340 Eusebiu de Cezarea

298-330 Tiridate al III-lea, regele Armeniei

296-373	Atanasie de Alexandria		
325	Conciliul de la Niceea		
327	Întemeierea Constantinopolului		
350-428	Teodor de Mopsuestia		
356	Apare *Viața lui Antonie*		
363	Înfrîngerea și moartea împăratului Iulian		
376-395	Împăratul Teodosiu I		
378	Bătălia de la Adrianopol		
385-466	Șenute din Atripe		
391	Devastarea Serapeumului		
		400+	Crearea alfabetului armean
396-459	Sfîntul Simeon Stilitul (Stîlpnicul)		
408-450	Împăratul Teodosiu al II-lea		
412-444	Chiril de Alexandria		
428-431	Nestorius, patriarh al Constantinopolului		
431	Conciliul din Efes		
438	*Codicele Teodosian*		
		439-457	Yazdgird al II-lea, rege al Persiei
444-451	Dioscor de Alexandria		
451	Conciliul de la Calcedon	451	Bătălia de la Avarair
465-538	Sever de Antiohia		
470-547	Barsanuphius din Gaza		
		470+	Pawstos Buzanda, *Istorii epice*
		470-496	Barsauma, episcop nestorian în Nisibe Dezvoltarea academiei nestoriene din Nisibe
489	Închiderea școlii elevilor persani din Edessa		
491-518	Împăratul Anastasius		
500+	Pseudo-Dionisie Areopagitul		
518-527	Împăratul Iustin		
527-565	Împăratul Iustinian		
507-588	Ioan din Efes		

	519-531 Ella Asbeha, rege în Aksum. Originea *Kebra Nagast*
	523 Martirii din Najran
529 Închiderea Academiei din Atena Codex Justinianus	
	530-579 Chosroe I Anurşirvan, rege al Persiei
532 Răscoala *Nika*	
533 *Digestele* şi *Institutele*	
537 Terminarea lucrărilor la Catedrala Sfînta Sofia	
	540-552 Mar Aba, patriarh nestorian
540-628 Războaie între Imperiul Roman de Răsărit şi Persia	
542-543 Declanşarea ciumei	
542-578 Iacob Baradai întemeiază Biserica monofizită independentă	
553 Condamnarea celor *Trei Capitole*	
550+ Slavii pătrund în Balcani	
	570-632 Mohamed
580+ Formarea Imperiului avar	
	591-628 Chosroe al II-lea Parviz
610-641 Împăratul Heraclius	
	610 Mohamed are primele revelaţii ale Coranului
	622 Exilul (Hegira) lui Mohamed de la Mecca la Medina
	632 Moartea lui Mohamed
634-650+ Arabii cuceresc Siria, Egiptul şi Persia	
	635-638 Misionari nestorieni la Hsian-Fu
660 *Coranul* este fixat în scris	
	665 Anania din Şirac, *K'nnikon*

675-753/4	Ioan din Damasc (Damaschinul)		
680	Arculf vizitează Ţara Sfîntă		
685-705	Califul Abd al-Malik		
692	Începerea lucrărilor la „Cupola Stîncii"		
699	Limba arabă înlocuieşte limba greacă în administraţie		
717	Înfrîngerea musulmanilor în faţa Constantinopolului		
717-741	Împăratul Leon al III-lea		
726	Începutul iconoclasmului		
		740-825	Teodor abu Qurra
741-775	Împăratul Constantin al V-lea		
754	Conciliul iconoclast din Hieria		
759-826	Teodor din Studion (Studitul)		
		762	Întemeierea Bagdadului
		762	Uigurii adoptă maniheismul
		780-823	Timotei I, patriarh nestorian
787	Conciliul iconodul de la Niceea		
		788-803	Harun al-Raşid
802-814	Krum, han al bulgarilor		
810-893	Fotie		
815-843	„Al doilea iconoclasm"		
818/820	Nichifor, *Antirrheticus*		
		820	Inscripţia uigură de la Karabalgasun
		840+	Traduceri din greacă în arabă
843	„Triumful Ortodoxiei"		
863	Misiunea lui Constantin (Chiril) şi Metodiu în Moravia		
864	Convertirea la creştinism a bulgarilor		
		873	Moartea lui Hunayn ibn Işaq
987	Convertirea la creştinism a Kievului		

Index

A

Aachen, 258, 259, 260
abate (stareţ), 138, 139
  v. şi ierarhie creştină; monahism
Abd al-Malik, calif, 178, 181
Abd al-Walid, calif, 178
academia din Nisibe, 162, 166
Aden, 93
Admonitio Generalis (Carol cel Mare), 264-265
Adomnán, stareţ în Iona, 191, 217
  Cáin Adomnáin, 191
Adrianopol, 55
áes dána, 193
Africa, 62, 74, 123,
  nomazi în, 21-23
  regi mauri, 92
Agbar al VIII-lea, rege în Osrhoene, 36
Agobard, arhiepiscop de Lyon, 270-271
Aistulf, rege longobard, 236
Aix-la-Chapelle v. Aachen
alani, 64,72,
  v. şi barbari
Alaric al II-lea, rege vizigot, 90-92
Alaric, rege vizigot, 55, 59
„Albaştrii", 115, 121, 128
Alcuin din York, 256, 262, 263, 265, 268
Aldebert, 251, 252-253
alemani, 91
  v. şi barbari
Alep, 116
Alexandria, 26, 45, 49-50, 74-75, 170
alfabet armean, 163
Alfred, *earldorman*, 292
Algeria, 49, 92
Allah (Unicul Dumnezeu), 172,
  v. şi Dumnezeu
al-Waqidi, istoric, 264
Amandus, Sfîntul, 243
ambitio, 75
Ambrozie, episcop de Milano, 56
Ammianus Marcellinus, istoric, 286
Anania din Şirac, 209, 291
  K'nnikon, 207
Anastasie din Sinai, 181
  Povestiri pentru întărirea credinţei, 181
Anastasius, împărat, 92, 120
Andaluzia, 20, 21, 36

Aneirin:
Y Gododdin, 84
angli, 142–143, 201, 283
v. şi Britannia
anglo-saxonă (limbă), 198, 212, 217
v. şi limbă
anmcharae v. îndrumător spiritual
Annianus, episcop de Orleans, 46, 67
Anskar, episcop de Hamburg şi Bremen, 280
Antiohia, 18, 26, 47, 74-75, 78, 116, 161, 162, 170
Antirrheticus (Evagrie), 169
Antirrhetikos (Nichifor), 227
Antonie, Sfîntul, 50, 52
Antrim, 18
Apărarea monoteismului, 170
Apărarea sfintelor icoane (Ioan Damaschinul), 231
Apollos, Apa, 117
apostazie, 214, 250
Aquileia, 35
arabă (limbă), 178, 184
v. şi limbă
Arcadius, împărat, 88
Arculf, episcop, 186, 187, 217
Ari Thorgilsson Înţeleptul:
Cartea islandezilor, 282
arianism, 66, 90-91, 207
controversa ariană, 49, 50, 66
v. şi Biserica creştină
Arius, 49, 76
Arles, 62, 71, 102
Armagh, mănăstire, 191
armate, 64, 65, 122
arcaşi călare, 122
barbarii în, 65, 122
gentes, 65
romane, 25-26, 63-64
themata, 222
viri militares, 64, 83, 87
Armenia, 22, 65, 127, 162-164, 168, 218, 291
creştinismul în, 162-164
şi Imperiul Persan, 164
v. şi alfabet armean
arte şi meşteşuguri, 63-64, 273
argintărie, 49, 53
arhitectură, 122
bijuterii, 23, 28, 81, 82-83, 85, 188, 241, 273-274
controversa iconoclastă, 224-237
ceramică, 123
fresce, 234
prelucrarea metalelor, 24, 27
mozaicuri, 231, 234
v. şi tehnologie
ascetism, 117, 118, 150-151
disciplină (penitenţială), 145, 150
v. şi eremiţi
Asia, 18, 20, 22, 227
confruntări religioase în, 170-175
creştinismul în, 18, 161-175
geografia, 161-162
Islamul în, 171-175
asistenţă socială, 41-43, 48, 105-106, 113, 128-129, 157

asistenţă ecleziastică, 42, 105-106, 128
nevoiaşii, 42, 80, 128-129
v. şi milostenie
Aşezămintele mănăstireşti (Cassian), 71
Atanasie, episcop de Alexandria, 49-50, 52, 75-76
Atena, 100
academia din, 121
Attila, 23, 67, 80
Audoenus v. Sf. Ouen
Augustin de Hippo, Sfîntul, 44, 46, 47, 52, 54, 55-56, 61,74, 100, 136
Cetatea lui Dumnezeu, 60,
Confesiunile, 56-57
Augustin, Sfîntul:
convertirea Britanniei, 142, 197-198
Ausonius de Bordeaux, 55
Austrasia, 238, 239
Autun, 109
Auvergne, 91
Avarayr (bătălia de la), 164
avari, 22-23, 257, 268
v. şi barbari
Avertismentul general v. *Admonitio Generalis*

B

Bagdad:
Califatul de, 124
centru imperial, 184-185, 227, 238
Balcani, 226, 242
Bamburgh, 202
Bangor, 149, 150, 206
Banu Ghassan, 171
Banu Lakhm, 171
barbari:
alani, 64,72
alemani, 91
armate barbare, 65, 122
burgunzi, 63, 64, 90, 148
convertirea, 19
definiţia, 21-22, 25, 63
huni, 22, 23, 25, 69
invazii în Imperiul Roman, 25, 28, 64, 79, 81
invazii în Spania, 131, 206-208
întinderea, 20, 25,
noii barbari, 25
nomazi, 21-23
piraţi, 64, 83, 249
saxoni, 29, 83, 84, 189-190, 196, 196-199, 201, 203, 209, 242-243
şi imperiul creştin, 62-69, 80-94
şi lumea civilizată, 23-23, 27-29, 81
vandali, 62, 66, 122
vizigoţi, 25, 55, 63, 64-65, 131, 141, 207-208
Bardesan, 21, 25, 30
filozof, 17
personalitate, 17, 36
Barhebraeus, 183
Barontus, călugăr, 156
Barsanuphius din Gaza, Sfîntul, 119, 233

Întrebări şi Răspunsuri, 119
Barsauma, episcop de Nisibe, 165
basci, 243
Basra, 179
Bath, 46
Bauto, francul, 88
Bavaria, 242, 249, 250
Beda Venerabilul, 29, 201-205, 213-214, 244
Istoria ecleziastică, 201-202, 214, 245
moartea, 204
viaţa, 201
Benedict, Sfîntul, 138
Regula, 125, 138, 144
Beowulf, 285, 290
berberi, 92
Berry, 108
Bertha, soţia lui Ethelbert, 197
Bertram, episcop de Le Mans, 104-105
Bewcastle, 217
Biblia v. Scripturile
Birka, 277-278
Biscop Benedict, 204
Biserica catolică, 29, 58-60, 66, 103
averea, 75, 104-105, 113
v. şi Biserica creştină
Biserica creştină:
arianism, 49, 50, 66, 90-91, 141, 207
autoritatea în, 137, 138-139, 146-147
calcedoniană, 125-126, 128, 181-182
maniheism, 19, 29, 50-51, 169
monofizită, 78, 119-120, 125-129, 165, 171, 181-183
nestoriană, 19, 29, 77-78, 162, 166-170, 183-185, 206
sub protecţie, 283
şi formarea Europei, 18, 19
v. şi Biserica catolică; creştinism
Biserica francă, 248
v. şi creştinism
Biserica Înălţării, Ierusalim, 186
Biserica Sfîntului Mormînt, Ierusalim, 47, 178
biserici şi bazilici, 35, 47, 48-49, 68, 80, 82, 98, 99, 105, 134, 159, 211, 235, 241, 272
altare creştine, 98, 103, 105, 123, 192, 195, 200, 213, 272-273
Boeţiu, 132
Mîngîerile filozofiei, 132
Bogu Kaghan, 19
Boisil, stareţ, 204
Bonifaciu, Sfîntul, 19, 247-249, 250-254, 286
Bordeaux, 64
Boseth, 44
Boso, Guntram, 107
Bosra, 114
botez, 39, 58-59, 103, 200, 212
coercitiv, 256, 268
impus evreilor, 230
naşi de botez, 268, 269
semnificaţie, 268

validitate, 250-251
Breviarium Alaricianum, 90
Brigid din Kildare, Sfîntul, 192-193, 244
Brioude, 108, 110
Britannia, 17, 20, 24-26, 49, 243
anglii, 142-143, 201-202, 283
Augustin (misiunea în), 142, 196-197
clerul în, 211-213
convertirea, 142-143
creştinismul în, 29, 72, 83-85, 189, 196-203, 209, 218, 247, 252
Grigore cel Mare (misiunea în), Northumbria, 189-190, 204-205, 213, 216-217
piraţii saxoni, 64, 83
regii din Anglia de Est, 189, 200-202
şi lumea barbară, 64
budism, 169, 170, 213
bulgari, 226
Burdona v. Iacob Baradai
Burgundia, 270-271
Burgundofara, 155
burgunzi, 63-64, 90, 148
aşezările, 64-65
v. şi barbari

C

Caedmon, 216
Cáin Adomnáin, 191
calcedonieni, 125-126, 128, 181-182
v. şi Biserica creştină
Calendarul (Willibrord), 244
Calendele din ianuarie, 54, 84, 101, 103, 253
Cambrai, 89
Campania, 52
Canterbury, 142, 197
Capitulariile saxone (Carol cel Mare), 256
Caratene, regină burgundă, 148
Carol cel Mare, împărat, 19, 160, 176, 236, 240, 255, 257-275
Admonitio Generalis, 264
Capitulariile saxone, 256
caracter, 259-260
încoronarea de către papa Leon, 258
înfăţişare, 259
moartea, 259
opoziţie faţă de, 260
Viaţa, 259
Carol Martel, 176, 218, 238-240, 246, 248, 255
Cartagina, 34, 46, 54, 60, 122, 176
Cartea despre legile ţărilor (Bardesan), 17, 30
Cartea din Kells, 193, 274
Cartea islandezilor (Ari Thorgilsson Înţeleptul), 282
Cartea monştrilor, 290
Casiodor, 132-133, 145-146, 162, 205
Instituţiile literaturii divine şi umane, 132, 146
Caucaz, 22

Căderea Britanniei (Gildas), 93-94
călugăr v. monah
cărţi:
biblioteci, 36, 132, 183, 204-205, 223, 264
copierea, 205, 263-264, 274
despre legea creştină, 35, 45-46, 90, 121, 195, 198
efectul, 51-52
ilustraţii (înluminuri), 193, 287
importanţa, 248, 263-264, 274-275
în Britannia, 205, 206
în Irlanda, 208-209
lucrări enciclopedice, 206-209
maniheiste, 51
traduceri, 166, 170, 185
v. şi scrieri creştine
Cecilius, berber, 92
Cele Trei Capitole, 125
Celsus, 107
celţii, 17, 83
creştinismul printre, 153
legea celtică, 153-154
Ceolfrith, abate de Wearmouth, 205
ceramică, 119, 123
v. şi arte şi meşteşuguri
Cetatea lui Dumnezeu (Sfîntul Augustin), 59
Ceylon, 123
Cezar, episcop de Arles, 68, 71, 100-103, 145, 253, 267
Regula, 145
Cezarea, 39
Chelles, mănăstire, 159
Childeric, rege franc, 88, 188
China, 17, 18-20, 23, 161-162, 169
Chiril de Alexandria, Sfîntul, 75-76, 78, 125
chirilică (grafie), 293
Chosroe al II-lea Parviz, rege persan, 168-169, 170, 185
Chosroe I Anurşirvan, rege persan, 124, 168
cingulum militiae, 64
Ciprian de Cartagina, Sfîntul, 34
Cipru, 128, 181
ciuma bubonică, 103, 108, 123-124, 214
civilizaţie:
romană, 23, 31, 53-54, 65, 114, 147-148
şi regalitate, 242
v. şi cultură creştină
clase sociale, 53-54, 131-133
potentes, 63, 104
v. şi societate
Clement, călugăr irlandez, 251-252
Clermont, 67
clerul, 42, 113-114, 295
în Britannia, 211-213
în Irlanda, 193-195
preoţi slujitori, 158
v. şi episcop; ierarhie creştină; *rector*
Clothar, rege franc, 148
Clothilde, regină, 90

Clovis, rege franc, 87, 88-91, 93
Legea Salică, 89, 198
Cluain Melsige, 244
Codex Amiatinus, 205
Codex Justinianus, 121
Codicele Teodosian, 45, 90, 121, 195
Cogitosus:
Viaţa Sfîntului Brigid, 192
Columba (din Iona), Sfîntul, 190
Columbanus, Sfîntul, 111, 149-155, 244, 252
Commodus, împăratul, 36
comunitate, 128-129, 154, 213
v. şi viaţă creştină
conciliile din Toledo (589-694), 207-208
Conciliul din Calcedon (451), 75, 79, 112, 125, 165, 182
Conciliul din Constantinopol (553), 125
Conciliul din Efes (431), 75, 77-78, 165
Conciliul din Niceea (325), 34, 49
Conciliul din Niceea (787), 226, 236
Acta, 236, 271
Conciliul din Tours (813), 267
Conciliul *in Trullo* (692), 229
Confesiunea (Sfîntul Patrick), 86, 192
Confesiunile (Sfîntul Augustin), 56-57
Constantin (din Tesalonic), 292-294
Constantin al V-lea, împărat, 225, 227, 231
Constantin cel Mare, împărat, 33
convertirea, 33, 39
creştinătatea sub, 33, 36-37, 45, 47-48, 53-54
Constantinopol, 21, 26, 31, 54, 74, 120-121, 186, 222-223, 294
Constanţiu al II-lea, împărat, 45, 47, 49, 66, 92, 189
controverse cristologice, 173, 75-79
v. şi doctrină creştină
Convorbiri (Cassian), 71
Coranul, 172, 173, 174, 231, 178
Corbie, abaţie, 159-160
Corbinian, Sfîntul, 242
Cornwall, 85, 113
v. şi Britannia
Coroticus, căpetenie britanică, 85-86
Cosma Indicopleustes, 161-162
Topografia creştină, 161
creştini:
creştinii deşertului, 50-52, 117-119, 126, 190, 233
"familia lui Dumnezeu", 69
în lumea barbară, 66, 90
societate, 36-37, 50, 58-59
şi Imperiul islamic, 171-175, 176-187
v. şi viaţă creştină
creştinism:
ca religie minoritară, 86
creştinism de graniţă, 250-252
în Asia, 18, 161-175
în Asia Mică, 161-162

în Britannia, 17, 20, 24-26, 49, 243
în Egipt, 76, 77, 99, 116-118, 127
în Europa, 19
în Gallia, 66-67, 70-72, 99, 108-110, 150-151
în Germania, 249-251, 269
în Grecia, 100
în Irlanda,84-86, 153-154, 189-196
în rîndul celţilor, 153
în Scandinavia, 278-290
în Siria, 125, 128
microcosmosuri, 204-218
opoziţia faţă de, 34-35
regionalizare, 206-218, 222, 262
sub Constantin cel Mare, 33, 36-37, 45, 47-48, 53-54
sub Iustinian, 120-128
şi statul, 50
vernacular, 108
Crowland, 216
cruce:
semnul crucii, 92, 97, 161, 166, 168-170, 198, 217, 224, 225-226, 229
Sfînta Cruce, 168, 170, 224
Ctesifon, 18, 50, 162, 185
Cúl Drebene (bătălia de la), 190
cult creştin:
apă sacră, 103, 110
clopote, 268
euharistia, 88, 112, 128, 129, 157, 228, 232
pietate creştină, 55, 133, 148, 157-158, 228-229
respectarea duminicii, 166, 265
v. şi cruce; Fecioara Maria; icoană; moarte; Paşte; pelerinaj; relicve; spovedanie
cultură:
academia din Nisibe, 162, 166
centre de cultură, 262
cultura tinerilor, 115-116
cultură arabă, 174, 184
oraşe academice, 100, 166
v. şi cărţi; dezvoltare culturală
Cummian, 210
Cupola Stîncii, moschee, 178, 181
Cuthbert, Sfîntul, 204, 252

D

Dagobert I, rege franc, 151, 155, 189, 242
Damasc, 122, 179, 180, 186
Danemarca, 188, 277, 280-281
Daniel, episcop de Winchester, 247-248
Dastkart, 168
datare (sisteme de), 123, 207, 244, 258,
a Paştelui, 150, 210
Ddyw Calan Ionawr, 84
Dermot mac Cerball, rege din Tara, 190
Dervulf, 250
Dettic, 250

dezvoltare culturală, 28-29, 132, 162, 163, 166-167, 184-185
Dhu Nuwas, rege arab, 171
Dialoguri (Grigore cel Mare), 141
Digeste:
legi romane, 121
Diocleţian, împărat, 31-32, 33, 34, 38, 54, 113
Dionisie Areopagitul v. Pseudo-Dionisie
Dioscor, episcop de Alexandria, 75, 76
doctrină creştină, 37-43
despre diavol, 271
despre mîntuire, 37-39, 144
forma corectă, 250-253
referitoare la Isus Cristos, 75-79
populi paedagogus, 255
v. şi controverse cristologice; Dumnezeu; iconoclasm; ortodoxie; păcat
Dorestad, 245, 277
druizi, 87, 192, 193
Drythelm, 215
Dumnezeu:
Allah (Unicul Dumnezeu), 172-173
Dumnezeul creştinilor, 33-34, 38, 46, 69, 75-76, 77, 271-272
graţia divină, 56-58
v. şi Isus Cristos
Dunăre (valea fluviului), 23, 25, 64, 80-81, 124, 239, 241, 257, 292, 293
Dura Europos, 35

E

Echternach, 246
economie, 123-124
economie de consum, 123
v. şi societate
Edessa, 17, 18, 21, 115, 165
Edwin, rege al Northumbriei, 199, 200, 202
Efes, 99
Egfrith, rege al Northumbriei, 189
Egipt, 20, 26, 32, 50, 51, 71, 79, 99, 116, 129, 176, 180
Einhard, 259
Viaţa lui Carol cel Mare, 259
eleni, 100, 121
v. şi Grecia
Eliş Vardapet, 164
Eligius, Sfîntul, 105, 151, 155
Elio v. Eligius, Sfîntul
Ella Asbeha, rege din Aksum, 93, 171
Eostre, zeiţă, 198
Epifanius, Apa, 119
Epifanius, episcop de Pavia, 73
episcopate, 197, 213
episcop, 34, 36, 37, 48, 49, 67, 70-73, 112-114, 137
ca judecător, 40, 41, 48, 113
ca lider, 34, 48, 50, 113
rolul, 104, 105, 112, 113
v. şi ierarhie creştină
eremiţi, 50, 52, 108-109, 116-119, 180, 216
v. şi ascetism; monah; monahism
Essex, 200, 215

v. şi Britannia
Ethelbert, rege de Kent, 142, 189, 196-197, 199, 200
Legile lui, 198
Ethelburga, fiica lui Ethelbert, 198-199
Etimologiile (Isidor), 206-207, 208-209, 278
Etiopia, 92-93
Eufemia, 129
Eufrat (valea fluviului), 17, 35, 168
Eugippius, 82
Viaţa lui Severinus, 82
Europa:
construcţia, 18, 25, 29, 160, 186, 218
creştinismul în, 18, 19, 20, 23, 102, 244, 264, 266, 291
Eusebiu de Cezarea, 76
Eutychius, patriarh de Constantinopol, 135
Evagrie din Pont:
Antirrheticus, 169
exil, 194
exil al Domnului, 194, 243-244, 250

F

facţiuni, 115
Faremoutiers, mănăstire, 155, 159
Fecioara Maria:
cultul, 78, 223, 229, 234
Feddersen Wierde, 24
feis Temro, 189-190
Felix al III-lea, papă, 134
femei:
călugăriţe, 145, 159, 217
fecioare, 58, 145
în căsătorie, 37, 58, 101, 136, 195, 196, 251-252
în viaţa creştină, 134, 148-149
stareţe, 212, 216
văduve, 37, 251
Fénélon, episcop de Cambrai, 106
Fergus mac Roich, 289
fideles, 260
Firmus, din Cartagina, 60
Florenţiu, stareţ, 141
„focul grecesc", 224-225
Fortunatus, Venantius, poet, 104, 147, 149
Fossa Carolina, 257
Fotie, patriarh de Constantinopol, 264
franceză (limbă), 239, 266
v. şi limbă
franceză (limbă), 107, 269
Francia, 28, 29, 87-92, 107, 131, 150, 203, 238-242, 245, 259-260
dinastie regală, 239-240
societatea în, 147-149
structura, 241-242
sub Carol cel Mare, 255-256, 257-261
şi Italia, 239-240, 255
şi Saxonia, 247, 255-256
v. şi merovingiană
Freising, 242
Friderichus, prinţ al rugilor, 81

Frigia, 221, 291, 292
Frisia, 24, 241, 245-246, 249, 277
Fulda, mănăstire, 249, 259, 261, 265, 286
Fustat, 179

G

Galen din Efes, 25, 166, 185
Gallia, 24, 55, 104, 241-243
Galloway, 85
Gelasie, papă, 97
genealogii, 283
Genoveva, Sfînta, 69
gens Anglorum, 201
gentes v. armate
Gerald din Ţara Galilor, 193-194
germană (limbă), 28, 198, 267, 269, 286
  v. şi limbă
Germania (Tacitus), 286
Germania, 20, 24, 248, 249, 255, 286
  creştinismul în, 249-250, 251, 269
Germanus, episcop de Auxerre, 72
Gertrude, stareţă de Nivelles, 160, 176, 238
Ghaerbald, episcop de Liege, 268-269
Gibuldus, rege aleman, 81
Gildas, 93-94, 150, 201
  Căderea Britanniei, 93-94
Giso, regină a rugilor, 81
glagolitică (grafie), 293
Glendalough, 224
Gnomai (Grigore de Nazianz), 183
Goar, rege al alanilor, 72
Gogo *referendarius*, 147
Gorm, rege al Danemarcei, 281
Gottschalk, teolog, 239
grafie, 183
  chirilică, 293
  glagolitică, 293
  minusculă, 262-263
  ogham, 28, 83, 85, 193
greacă (limbă), 25
Grecia, 124, 222
  creştinismul în, 99
  v. şi eleni
Grendel, monstru, 290
Grigor Lusavorici (Luminătorul), Sfîntul, 163
Grigore Abu al-Faraj v. Barhebraeus
Grigore cel Mare, papă, 131, 133, 134, 135-143, 149
  Dialogurile, 141
  misiunea în Britannia, 142-143, 196-197, 201
  Moralia in Iob, 135, 140
  Regestum, 140
  Regula Pastoralis, 136-137, 140, 146, 149, 153, 213
Grigore de Nazianz, Sfîntul: *Gnomai*, 183
Grigore de Tours, Sfîntul, 66, 68, 93, 103-111, 235, 265
  Istoria, 93, 107-108
  Miracole, 108

Viaţa părinţilor, 108
Groenlanda, 278, 279
Guthlac, Sfîntul, 216
guvernare:
administraţie locală, 112-114, 261-262
consilii orăşeneşti, 26, 36, 42, 48, 112-113
mituirea demnitarilor, 75
sistem de, 26-27, 30-31
v. şi episcop

H

Hagia Sofia, biserică, 122, 217, 223, 226, 234, 236
Harald Dinte-Albastru, rege al Danemarcei, 281
Harald Klak, rege al Danemarcei, 280
Harun al-Raşid, calif, 21, 183, 185, 261
Hedeby, 277
hegira, 174, 244
Heraclius, împărat, 170, 174-175, 181, 228, 230
Hessa, 249, 250
Hesychius, episcop de Salona, 61
Hexham, abaţie, 211
Hidatius, episcop de Chaves, 62, 63
Hilarius, episcop de Arles, 71, 73, 75
Hild, stareţă, 143, 216-217
Hippo, 46, 48
Hira, 171
Hlodovech v. Clovis, rege franc
Honoratus, Sfîntul, 71
Hoxne, tezaurul de la, 82-83
Hunayn ibn Işaq, 185
huni, 22, 23, 25, 69
v. şi barbari
Hygelac, rege mitologic, 290

I

Iacob Baradai, episcop de Edessa, 127
iacobiţi v. monofizitism
Ibas de Edessa, 125
icoană, 184, 223-237, 271-272, 273, 294
icoana din Kaaba, 172
iconoclasm, 223-237
Ierarhia cerească (Pseudo-Dionisie), 233
ierarhie creştină:
autoritatea, 137, 138-139, 146-147
cler, 42, 113-114, 190-195, 211-214, 295
diaconi, 37
papi, 73-74, 131, 240
preoţi, 158
în regatul vizigot, 207-208
stareţă, 212, 216
stareţi (abaţi), 138, 139
v. şi episcop; *rector*
Ieronim, Sfîntul, 62
Ierusalim, 59
căderea, 168-169
Imperiul Bizantin, 20, 120, 124, 222-228, 275, 292-294
controversa iconoclastă, 223-237

poporul botezat, 222, 224, 227, 230
v. şi Constantinopol; facţiuni; imperiul creştin
imperiul creştin, 162, 140
destrămarea, 124-129
sub Constantin, 33, 36-37, 45, 47-48, 53-54
sub Iustinian, 120-128
şi lumea barbară, 65-67, 80-94
v. şi creştinism; Imperiul Roman
imperiul islamic:
comunităţi evreieşti, 179
creştinii în, 171-175, 176-187
expansiunea, 176, 177-178, 180, 208, 238
fundamentul religios al, 173-174
"popoarele Cărţii", 179, 185
şi Imperiul Persan, 177-178
şi Roma Răsăriteană, 177-178, 221-222
şi Spania, 186, 208
v. şi *jihad*; *jizya*; musulmani
Imperiul Otoman, 31, 113
Imperiul Part, 30
Imperiul Persan, 20-21, 124, 161, 162-163, 168, 170
creştinismul în, 127, 162-171
şi Armenia, 164
şi imperiul islamic, 177-178
v. şi Imperiul Sasanid; zoroastrism
Imperiul Roman, 17, 20, 21, 25, 26, 31, 53, 79, 80, 120
căderea, 79, 80
guvernarea, 26-27, 30
v. şi imperiul creştin; Noua Romă; Roma Răsăriteană
Imperiul Sasanid, 18, 21, 30, 162, 168
invazia musulmană, 176
v. şi Imperiul Persan
Imperiul Uigur, 19, 169
impozitare, 26, 27, 31-32, 156
colectarea taxelor, 26, 30, 64, 80, 180, 212
dijmă, 268, 269
indicţiuni, 27, 244
jizya, 179
scutiri, 48
Indexul superstiţiilor şi practicilor păgîne, 253
indicţiuni, 27, 244
v. şi impozitare
Ine, rege de Wessex:
Legile lui, 212
Ingelheim, 280
Institutele:
legi romane, 121
Instituţiile literaturii divine şi umane (Casiodor), 132, 146
Ioan Cassian, Sfîntul, 71
Aşezămintele mănăstireşti, 71
Convorbiri, 71
Ioan Damaschinul, Sfîntul, 180-181, 227, 229, 231, 232, 234, 272, 275
Apărarea imaginilor sfinte, 231
Ioan din Efes, scriitor, 128
Ioan Persanul, călugăr, 140
Iona:
insula, 187, 190, 210

mănăstirea, 190-191, 193, 194, 202, 210
Irak, 140, 179, 180, 183
Iran, 17, 18, 20, 21, 30, 124, 163, 164
Irina, împărătească, 226
Irlanda, 18, 28, 85-86, 150, 189, 195, 242, 243, 289
cărţi în, 208-209
clerul în, 193-195
creştinismul în, 84-86, 153-154, 189-196
educaţia în, 192-193
irlandezii din Dalriada, 84-85
Sfîntul Patrick în, 28, 85-87
irlandeză (limbă), 18, 28, 85, 191, 194-195, 289
v. şi limbă
Irminsul, sanctuar păgîn, 19, 255
Isidor Aurelius, 31-32
Isidor din Pelusium, 44
Isidor, episcop de Sevilla, 206, 207
Etimologiile, 206, 208-209, 278
Islanda, 278, 279, 282, 287
Istoria (Grigore de Tours), 93, 107-108, 111
Istoria contra păgînilor (Orosius), 45
Istoria ecleziastică (Beda), 201-202, 214, 245
Istoriile (Ammianus Marcellinus), 286
Istoriile (monofizite), 183
Istria, 122
Isus Cristos, 17, 77, 128, 200, 275, 282
Dumnezeu întrupat, 75-76, 78, 79
în legendă islamică, 172-173, 231
în maniheism, 51
"scrisoarea din Ceruri", 252, 265
v. şi Dumnezeu; controverse cristologice
Italia, 29, 62, 124, 131, 132
sub Iustinian, 103
sub regii barbari, 79, 81
şi Francia, 240
iudaism, 35, 171, 293
comunităţi evreieşti, 179
impunerea botezului creştin, 207, 230
şi creştinism, 41, 115, 119, 171-172, 230
şi imperiul islamic, 173, 178, 179, 181
Iulian din Brioude, Sfîntul, 108, 110
Iulian, împărat, 54, 114
Iuliu Africanul, 36
Iustin, împărat, 120
Iustinian, împărat, 79, 114, 119, 120-123, 124-126, 130, 228, 234

Î

Îndrumător spiritual, 153-158
v. şi *rector*
Întrebări şi răspunsuri (Barsanuphius), 119

Întrebări şi răspunsuri (texte calcedoniene), 181

J

jafuri de vite, 24
v. şi creşterea animalelor,
Jarrow, 29
Jarrow, mănăstire, 201, 203, 204
Jelling, 281
Jerash, 180
jihad, 174
jizya, 179
v. şi impozitare
Judecata de Apoi, 100, 141, 146, 173-174, 176-177, 230, 258
jurăminte de loialitate, 267-268

K

Kaaba, 172, 173, 174, 182
Karabalgasun, 8, 19
katholikos, patriarh armean, 71, 162, 163, 164, 171, 184
Kebra Nagast, 93
Kerkuk, 168, 169, 170
khazarii, 292-293
Kiev, 294
Kildare, mănăstire, 86, 191, 273
K'nnikon (Anania din Şirac), 207
Köln, 26
Krum, han bulgar, 226
Kufa, 179

L

labarum, 53
Ladakh, 169
láech v. *laicus*
laicus, 206, 228
latină (limbă), 18, 25, 28, 74, 85, 86, 89, 92, 107, 120, 133, 144, 147, 193, 209, 239, 247, 250, 261, 263-267, 276
v. şi limbă
Lazăr din Farp, 164
Le Mans, 104
Leeuwarden, 28
lege creştină, 35, 252-253, 264-272, 275-276
legea lui Mesia, 17, 170
lege, 17, 30, 43, 46, 89, 121, 153, 207, 212, 268, 293
Cáin Adomnáin, 191
Capitulariile saxone, 256
celtică, 153-154
civilă, 121
în Irlanda, 153, 195, 196, 198
romană, 45-46, 121
v. şi lege creştină ; legi ; sisteme juridice
Legea inocenţilor v. *Cáin Adomnáin*
legi :
Breviarium Alaricianum, 90
Cáin Adomnáin, 191
Capitulariile saxone, 256
Codex Justinianus, 121
Codicele Teodosian, 45, 90, 121, 195
Legile (Ethelbert), 198
Legile (Ine), 212
Legile ţărilor v. *Cartea despre legile ţărilor*,

Lex Salica (Legea francilor salieni), 89, 198
Senchas Már, 195, 201, 252
Leon al III-lea, împăratul, 224, 225
Leon al III-lea, papă, 258
încoronarea lui Carol cel Mare, 258
Leon al V-lea, împăratul, 226-227
Leon I, papă, 73, 74, 75, 79
Tomul, 79, 125
Leonţiu din Neapole, 128
Lérins, mănăstire, 71, 101
Leubella, 108
Lex Salica, 89, 198
Libri Carolini, 271
limbă:
literară, 17, 116, 198, 212, 263
rustică, 265-267, 269
vernaculară, 167, 265, 269-270, 286
limbaj oral, 265-267, 269, 275-276
v. şi limbă
limes, 28, 29, 241, 242, 243, 262
Lindisfarne (Insula Sfîntă), 190, 202
liturghia:
bizantină, 112, 162, 232, 294
mesa romană, 157, 158, 195, 232, 241, 272, 273
nestoriană, 167
siriacă, 167
slavonă, 293
v. şi cult creştin
Londra, 26, 196
longobarzi, 124, 130, 132, 138, 142, 236, 239-240, 255, 260
Lorch, 80, 81, 82
Ludovic cel Pios, împărat, 262, 277, 279, 280, 285
Lughnasa, 87
Lupercalia, 97
Luxeuil, mănăstire, 149, 151
Lyon, 68, 103

M

MacCullen, Cunorix, 83
Main (valea rîului), 249, 257
Mainz, 241, 245
Maiuma, 112
Malaia Pereščepina, 188
Mamertus, episcop de Vienne, 68
manaig, 195
Mani, 50-51
maniheism, 19, 29, 51, 56, 169
psaltirea maniheistă, 51
Mansur (din Damasc), 180
Mansur bin Sarjun v. Ioan Damaschinul
Mar Aba, 162
Mar Iacob, 167
Mar Shubhhal-Isho, 19
Marcia, 36
Marcian, împărat, 79
Marea Baltică, 278
Marea Irlandei, 29
Marea Mediterană (bazinul mediteranean), 18, 20, 25, 29, 123, 240

Marea Moartă, 181
Marea Moschee, Damasc, 180
Marea Nordului, 24, 29, 88, 278
Marea Păcăleală, 79, 182
Marea Persecuţie (303-314), 34, 37, 38
Marea Roşie (bazinul), 92-93
Maria v. Fecioara Maria
Maroc, 92, 113, 176
Marsilia, 71, 79, 140
Martin de Tours, Sfîntul, 52, 55, 69, 91-92, 106, 108, 110
martiriu, 38-39, 57, 58, 69, 164, 181
Maxenţiu, împărat, 33
mănăstire, 144-146, 151, 153, 191, 205, 209-213, 215, 261-262
  mixtă, 159
  v. şi monahism
Mănăstirea Albă, Sohag, 77
Mecca, 172, 173, 174, 177, 181, 231
medicamenta paenitentiae, 150
Medina, 174
Mediterana celtică, 28, 86
Melania cea Bătrînă, 52-53, 55, 169
melchiţi v. calcedonieni
Melodul, Roman, 228
Melrose, abaţie, 204, 214, 252
Menas, Sfîntul, 82
Menelik, fiul lui Solomon, 93
merovingiană (dinastie), 88, 89, 104, 238-240
Mesopotamia, 18, 20-21, 55, 124, 162, 166-168, 170
Metodiu (din Tesalonic), 292, 293, 294
Metz, 106, 241
Mihail al II-lea, împărat, 227
Mihail Sirianul, istoric, 183
Milano, 47, 48
milostenie, 41, 152, 156
Milvius (Podul), 33, 43, 53
minuscula carolingiană, 262-263
  v. şi grafie
Miracole (Grigore cel Mare), 108
misionarism, 19, 51, 127, 249, 250, 251, 278, 292-293
  v. şi exil
mission civilisatrice, 254
Mîngîierile filozofiei (Boeţiu), 132
moarte (cult şi concepţie), 39, 157, 158-159, 246
  cimitire, 39, 159
Mo-Chuoróc maccu Neth Sémon, 206
Mohamed, 172-174
Moise, 172, 173, 274
Moldova, 25
monah, 50, 70, 119, 138, 146, 154-155, 169, 194, 213
  călugăriţe, 145, 159, 217
  interdicţii, 144, 173
  tonsura, 209
  v. şi eremiţi; monahism
monahism, 51, 52, 58, 71-72, 133, 138, 144-145, 148-149, 151, 154-155, 173, 212-213
  manaig, arendaş, 195
  Reguli monahale, 134, 136, 138, 144, 145, 261
  stareţi, 138-139, 194-195, 216

v. şi monah; mănăstire
monedă, 82, 85, 92, 120, 123, 178, 245, 277
mongolă (limbă), 170
Mongolia, 19, 167, 169, 183
Monica, mama Sfîntului Augustin, 56
monofizitism v. Biserica creştină
monoteism, 46, 76, 170, 171, 174, 175
Monte Cassino, mănăstire, 138, 144
Moralia in Iob (Grigore cel Mare), 135, 140
Moravia, 81, 292, 293
moschee, 122, 178, 179-180
Moschus, Ioan, 128
Much Wenlock, 215
muinter, 194-195
Muirchú:
Viaţa lui Patricius, 192
mundus, univers fizic, 101-102, 103, 155
musulmani, 173, 174, 176, 178, 180, 181, 185, 230, 292
atitudinea faţă de artă, 230-231
concepţia despre blasfemie, 230
v. şi Coranul; imperiul islamic

N

Najran, 171
Narsai:
Ode, 167
nestorianism v. Biserica creştină
Nestorius, patriarh de Constantinopol, 77, 165
Neuillé-le-Lierre, 110
New Grange, 85
Newfoundland, 278
Nichifor, împărat, 226
Nichifor, patriarh:
Antirrhetikos, 227
Nieul-les-Saintes, 110
Nika (răscoala), 121, 122
Nil (valea fluviului), 116, 118
Nilul Albastru, 93
nimidae, locuri sacre, 253
Nisibe, 161, 165
şcoala din, 162, 166, 185
nodfyr, "focul nevoii", 253
v. şi păgînism
Noricum, 80, 82
Northumbria v. Britannia,
Norvegia, 277, 279, 282, 287
Noua Romă, 21, 31, 62, 65, 74, 120
v. şi Imperiul Roman
Noul Testament, 214, 223
v. şi Scripturi
Nubia, 127

O

Oceanul Atlantic (coasta nord-atlantică), 278-279
Oceanul Indian, 92, 123
Odoacru, 81
Offa, rege al Merciei, 285
ogham (grafie), 28, 83, 85, 193
v. şi grafie

Olaf Tryggvason, rege norvegian, 282, 287
Olanda, 28, 245
O'Neill (dinastia), 189, 190
onoare (cod de), 17, 148, 153, 193, 198
oraşe:
dezvoltarea, 159
musulmane, 179-180
romane, 26-27, 31, 114-115
v. şi societate
ordo v. guvernare
Orhon, rîu, 19
Orientul Mijlociu, 17, 21, 23, 30, 123-124, 180, 205, 238
Origen din Alexandria, 36
Orosius:
Istoria contra păgînilor, 45
ortodoxie, 114, 122, 171, 181, 228-237
definiţie, 49-50
Triumful Ortodoxiei, 231-232, 292, 294
Osrhoene, regat, 17, 36
ostraka, 119
ostrogoţi, 65, 90, 122
Oswald, rege al Northumbriei, 189, 202-203, 217
Oswy, rege al Northumbriei, 189
Ouen, Sfîntul, 156

P

Pad (valea rîului), 124, 130
Panjikent, 18
Pannonia, 31, 53, 55
papă, 73-74, 131, 240
v. şi ierarhie creştină
Paris, 26, 69, 73, 105, 152
Pascha v. Paşte
Paşte:
data, 150, 210-211
etimologie, 92, 198
Patricius v. Patrick, Sfîntul
Patrick, Sfîntul, 28, 85-87, 160, 192, 193, 244, 252
Confesiunea, 86, 192
Lughnasa, 87
Primul sinod, 86-87
Scrisoare către Coroticus, 86
Viaţa (Muirchu), 192
Patroclus, eremit, 108
Paulinus de Nola, episcop, 55-56, 148
Paulinus, episcop în Britannia, 199, 216
Pavel, Sfîntul, 136
Pawstos din Buzanda, 163-164
păcat, 39-43, 58, 137, 153-155
răscumpărare postumă, 157-159
v. şi spovedanie
păgînism, 19, 44-46, 54, 55, 84, 89, 100-102, 115, 198-199, 214, 242, 245, 250, 253-254
arbori sacri, 19, 184, 242, 255
botez coercitiv, 121
nodfyr, 253
pagus, 45
rusticitas, 101
superstitio, 45, 100, 253
şamanism, 278
v. şi zei
pehlevi (limbă), 165-166

pelagianism, 56-57, 58, 83
Pelagius, 56, 57
pelerinaj:
creştin, 63, 82, 116, 123, 172, 187, 194, 211, 213
musulman, 178
v. şi *peregrinatio*; relicve
Peninsula Arabă:
confruntări religioase în, 171- 175
Islamul în, 171- 175
Penitenţiale, 154, 195, 214, 288
Pepin din Heristal, 238, 244, 246
Pepin, fiul lui Carol Martel, 240, 248, 255
Pepin, nepotul lui Carol Martel v. Carol cel Mare, împărat
peregrinatio, 194, 243
v. şi pelerinaj
Pesah v. Paşti
Petru Ibericul, episcop de Maiuma, 112
philoponoi, 228
pignora, 109
v. şi relicve
Poitiers, 149
bătălia de la, 176
Ponthieu, 266
"popoarele Cărţii", 179, 185
populaţie:
Alexandria, 26
Antiohia, 26
Constantinopol, 26, 74, 222
Köln, 26
Londra, 26
Paris, 26, 73
Roma, 26, 73, 130
rurală, 24, 25, 222
statistici, 24, 25, 26, 30, 73, 74, 98, 130, 222
Trier, 26
urbană, 26
v. şi societate
populi paedagogus, 255
Portugalia, 102
Potho, stareţ, 260
Povestiri pentru întărirea credinţei (Anastasius), 181-182
praedicatio, 141-142, 254
predica creştină, 50, 100-101, 141, 199, 243, 254, 265, 267
preoţi v. cler
Priam, rege al Troiei, 88
Primul sinod al Sfîntului Patrick, 86-87
Prosper de Aquitania, 57
Pseudo-Dionisie:
Ierarhia cerească, 233
Publianus, 49

O

qeryana, "recitarea Scripturii", 167, 172
v. şi Scripturi
Quraysh, familia, 172, 173

R

Radegund, regină francă, 148-149
Ragambertus, 267
Rastislav, cneaz al Moraviei, 293
Ravenna, 62, 90, 122, 130-131, 236, 240
Reccared, rege vizigot, 142

rector, 137, 139-140, 154, 211, 254
Redwald, rege al Angliei de Est, 200
Regensburg, 241
Regestum (Grigore cel Mare), 140
mauri, 92
Regula Pastoralis (Grigore cel Mare), 136-137, 140, 146, 149, 153, 213
Regula (Sf'ntul Cezar de Arles), 145
Regula (Sfîntul Benedict), 125, 138, 144
Regula maestrului, 138
Reichenau, mănăstire, 261, 264
Reims, 88, 91
relicve, 72, 82, 106, 109-110, 160, 193, 224, 273
v. şi cult creştin
religii populare, 82
religio, 32-33, 43
Remigius, episcop de Reims, 88, 91
renovatio, 31
reparatio, 31
Repton, 285
reverentia, 69, 103, 106
Rimbert:
Viaţa lui Anskar, 281
Rin (valea fluviului), 18, 23, 25, 28, 87, 89, 158, 160, 189, 241
Riquier (Richiarius), Sfîntul, 266
Rogaţii, 68, 166
Roma Răsăriteană, 112-129, 177, 186
şi imperiul islamic, 177-178, 221-222
Roma, 26, 31, 97
căderea, 55, 59
declinul, 73, 130-132, 141
romani, 17, 62, 64, 80, 81, 94, 131-132
Romulus Augustulus, împărat, 62, 65, 79, 81, 82
Roncevalles, 243
Rum v. Roma Răsăriteană
Rus', 279, 294
rusticitas, 101, 103
Ruthwell, 217
saeculum, 51
Saga (Snorri Sturluson), 287
Sahara (arealul), 92, 147
Saint Germigny-des-Prés, mănăstire, 272
Salona, 61, 141
Salzburg, 250, 293
Samo, neguţător de sclavi, 243
San Cosma é Damiano, biserică, 134
San Giovanni in Laterano, biserică, 47
San Vicenzo, mănăstire, 260
San Vitale, biserică, 130, 235, 236, 258
sancta respublica, 130
Sardis, 35
Sarjun (din Damasc), 180
Saxonia, 19, 241, 255, 286
şi Francia, 247, 255-256
saxonii, 29, 83, 84, 189-190, 196-201, 203, 209, 242-243, 247, 255, 286

piraţi saxoni, 64, 83
regi în Britannia, 84, 189, 196-203
v. şi barbari
Scandinavia, 277-296
sclavi (comerţul cu), 28, 36, 81, 85, 142, 168, 203, 243
scotti v. irlandezii din Dalriada
Scoţia, 18, 28, 85, 150, 189, 204, 214, 217, 282
scrieri creştine, 19, 28, 35, 205-207, 223, 249
manuale, 121, 133, 223
traduceri, 166, 170, 185
v. şi cărţi
Scripturi, 19, 94, 106, 133, 146-147, 166, 167, 274-275
qeryana, "recitarea", 167, 172
v. şi Noul Testament; Vechiul Testament
Scrisoarea către Coroticus (Sfîntul Patrick), 86
Scrisoarea din Ceruri, 252, 265
condamnarea, 265
Sebbi, rege în Essex, 215
secretarium, sală de primire, 48
Semiluna fertilă, 18, 20, 162, 167, 170
Semirechye, 167
Senchas Már, 195, 201, 252
Serapeum din Alexandria, 45
Severinus, Sfîntul, 80-82, 85
Severus, Sulpicius, 52, 55
Viaţa lui Martin, 52
Sevso, tezaurul lui, 53
Sfîntul Albans, 82
sfinţi, 66, 67, 69, 117-118, 141
cultul, 69, 99, 103, 108-110, 116-117, 149, 169, 223-224, 228-229, 244, 273
sfinţi-coloană (stîlpnici), 116, 118
Vieţile, 266
v. şi icoană; martiriu; relicve
Sfîntul Martin de Tours, mănăstire, 263, 266, 273
Siberia, 278
Sicilia, 122, 131, 140, 207, 222, 236
Sidonius Apollinaris, episcop de Clermont, 70, 91
Viaţa lui Germanus, 72
Simeon cel Tînăr, Sfîntul, 118, 228
Simeon Stilitul, Sfîntul, 82, 116-117, 229
Simplicius, episcop de Bourges, 70
sinagogă, 35
Sinan, arhitect, 122
Siria, 34, 36, 116, 125, 128, 162, 170, 171, 174, 178
siriacă (limbă), 17, 18, 116, 120, 162, 163, 165-167, 169, 183
v. şi limbă
Sisetrude, călugăriţă, 155
sisteme juridice, 112-114
v. şi lege
Skye, insulă, 85
slavii, 124, 226, 242, 292

sclaviniai, 124, 130, 177
Snorri Sturluson, 287
societate :
asociaţii voluntare (*collegia*), 27
clanuri, 251
oraşe, 26-27, 31, 114-115, 159
păstori, 21-22, 24, 98
sate, 21-22, 50, 116, 222
sistem feudal, 241
societăţi agrare, 21-22, 24-25, 26, 27, 30, 98, 116, 245
ţărani, 21-22, 27, 68, 241
v. şi clase sociale ; economie ; populaţie ; viaţă creştină
Sogdia, 169
sogdiană (limbă), 18, 169-170
Soissons, 88, 89, 106
solidi, 123
Spania, 24, 55, 61, 62, 65, 66, 70, 113, 131, 139, 141-142, 147, 207-208
invazia arabă în, 186, 208
spovedanie, 155, 236, 252
v. şi îndrumător spiritual ; păcat
St. Gall, mănăstire, 261
stareţă, 212, 216
v. şi monahism
stelae, 93
strages gentium, 66
Streanaeshalch (Whitby), mănăstire, 143, 210, 216
Sturla, tatăl lui Snorri Sturluson, 287
Suedia, 188, 189, 277, 278, 280, 281
Sutra cauzelor şi consecinţelor faptelor, 169
Sutton Hoo, 188, 201
Suzana, 128

Ş

Şapur al II-lea, rege persan, 33
Şapur I, rege persan, 165, 168
Şenute din Atripe, 77, 99, 100
şanţul lui Offa, 285
Şirin, soţia lui Chosroe al II-lea, 168
Ştefan al II-lea, papă, 240

T

Tacitus, 286
tafaske, sacrificiu, 92
Táin, 209, 289-290
Talmud, 166
v. şi iudaism
tehnologie, 24, 159, 185
v. şi arte şi meşteşuguri
tempora Christiana, 55
Teodor abu Qurra, 184, 230
Teodor din Mopsuestia, teolog, 125, 165, 166, 170, 206
Teodor Studitul, Sfîntul, 227
Teodora, împărăteasă, 126, 130
Teodoret de Cyr, 125
Teodoric, rege, 65, 90
Teodosiu al II-lea, împărat, 45, 88, 99, 121

Teodosiu I, împărat, 45, 47, 98
Teodulf, episcop de Orleans, 236, 271-275, 295
Teofil, împărat, 227
terpen, diguri, 245
Tetrapylon, 112
tetrarhie, 31
Teuderic al II-lea, rege, 151
themata, 222
v. şi armate
Thorbjorg, prezicătoare, 288
Thorgeir din Ljósvatn, 282
Tigru (valea fluviului), 18, 168
Timotei I, *katholikos*, 184
Tintagel, 85, 150
Tiridate al III-lea, rege armean, 163
Titus Praxias, 291
Toledo, 207-208
Tomul (papa Leon), 79, 125
Topografia creştină (Cosma), 161-162
Toulouse, 65
Touraine, 109, 110
Tournai, 88, 188
Tours, 52, 68, 69, 98, 106, 111, 238, 267
Tracia, 77, 226
Tribonian, jurist, 121
tributuri în animale, 24
Trier, 26, 48, 104, 246
Troia, 88
troieni, 88, 286
tuaregă (limbă), 90
túath, trib, 86
turcă (limbă), 169
turci:
creştini, 161
nomazi, 169
Turcia, 17, 34, 36, 55, 114, 161
Turingia, 239, 249, 250
Turkestan, 21, 162
Tyché, zeiţă, 114, 115
Tyr, 49

Ţ

Ţara Galilor, 28, 84-85, 149
ţărani, 21-22, 27, 68, 241
v. şi societate

U

Ucraina, 22, 25, 188
Ungaria, 22, 53, 257, 293
Urfa v. Edessa
Utrecht, 243, 246, 255

V

Valens, împărat, 66, 226, 286
vandali, 62, 66, 122
v. şi barbari
Vardan Mamikonian, 164
Vechiul Testament, 93, 94, 194, 195, 196, 214, 223, 242, 290
v. şi Scripturi
Verden, 255
„Verzii", 115, 121, 128
vestimentaţie:
diferite concepţii despre, 284, 294-295

viaţă creştină, 101-111, 116-117, 194-195
celibat, 50
comunitatea, 152, 154, 157, 213, 128-129
familia, 22, 26, 32, 86, 104, 194, 251
femei în, 134
respectarea duminicii, 166, 265
v. şi asistenţă socială ; femei ; îndrumător spiritual
Viaţa Sfîntului Brigid din Kildare (Cogitosus), 192
Viaţa Sfîntului Patrick (Muirchú), 192
Viaţa lui Anskar (Rimbert), 281
Viaţa lui Antonie (Atanasie), 52
Viaţa lui Carol cel Mare (Einhard), 259
Viaţa lui Germanus (Sidonius), 72
Viaţa lui Mani, 51
Viaţa lui Martin (Severus), 52, 255
Viaţa lui Severinus (Eugippius), 82
Viaţa Părinţilor (Grigore de Tours), 108
Viaţa Sfîntului Richiarius, 266
Vienne, 65, 68
Vigiliu, papă, 125
vikingi, 279
v. şi Scandinavia
Vinnian, Sfîntul, 150
Virgil, episcop de Salzburg, 250
virtutes sanctorum, 66, 67, 70
Visul Crucifixului, 217
vizigoţii, 25, 55, 63, 54-65, 131, 141, 207-208
Volubilis, 92, 111, 122
Vouillé (bătălia de la), 92
Voulon v. Vouillé

W

Waldbert, abate, 286
Wandregisil, 151
Water Newton, biserică, 49
wealh, 196
Wearmouth, mănăstire, 29, 201, 203, 204, 205, 273
Whitby v. Streanaeshalch
Widukind, 255, 286
Wildeshausen, 286
Wilfrid, episcop de York, 29, 209-210, 211, 213, 244
Willibald, 187
Willibrord, Sfîntul, 244, 246, 256
Calendarul, 244
Winfried v. Bonifaciu, Sfîntul
Wittislingen, 242
Wodan (Odin), zeu, 189, 242, 245, 269, 283, 287-288
Wroxeter, 83

Y

Y Gododdin (Aneirin), 84
Yazdgird al II-lea, rege persan, 164, 168
Yazdin din Kerkuk, 168-169

Yeavering, 199
Yemen, 92, 171
York, 29, 196, 199, 209

Z

Zaharia, papă, 239, 240, 253
zei, 19, 27, 32-33, 38, 44, 46, 99, 190, 200, 233, 269, 277, 283-284, 287, 290
Eostre, 198
idoli, 98, 99, 100, 172-173, 230
trickster, 87
Zidul lui Hadrian, 29, 84, 94, 143, 199, 211, 217
Ziua judecăţii v. Judecata de Apoi
zoroastrism, 17, 51, 162, 163, 164, 168

Cuprins

Cuvînt înainte 5
Prefaţă 7

Partea I

IMPERIUL ŞI URMĂRILE SALE
ANII 200-500 D.CR.

1. „Legile ţărilor" 17
2. Creştinismul şi Imperiul 30
3. *Tempora Christiana*: Vremuri creştine 44
4. *Virtutes Sanctorum... Strages Gentium*:
   „Faptele sfinţilor... măcelul popoarelor" 61
5. La hotare: Noricum, Irlanda, Francia 80

Partea a II-a

MOŞTENIRI DIVERGENTE
PERIOADA 500-750 D.CR.

6. *Reverentia, Rusticitas*: de la Cezar de Arles
   pînă la Grigore de Tours 97
7. Episcopi, oraş şi deşert: Roma Răsăriteană 112
8. *Regimen Animarum*: Grigore cel Mare 130
9. *Medicamenta Paenitentiae*: Columbanus 144
10. Creştinătatea în Asia 161
11. „Schimbarea împărăţiilor": creştinii sub Islam 176
12. Creştinătăţile din Nord: Irlanda şi Britannia saxonă 188
13. Micro-Creştinătăţile 204

Partea a III-a

SFÎRŞITUL LUMII ANTICE
750-1000 D.CR.

14. Criza imaginii: controversa iconoclastă bizantină 221
15. Închiderea frontierei: Frisia şi Germania 238
16. „Să cîrmuiască poporul creştin": Carol cel Mare 257
17. *In Geàr Dagum*: „În vremurile de odinioară" – Creştinătatea nordică şi trecutul ei 277

Note 297

Bibliografie selectivă 317

Tabel cronologic 323

Index 331

Strălucitul istoric Peter Brown se dovedeşte încă o dată un analist deosebit de rafinat al unei perioade de obicei pe nedrept descrise ca „evul întunecat": sfîrşitul Antichităţii şi începutul Evului Mediu în Occident. Creştinismul nu a „cucerit" lumea apuseană, în maniera în care s-au petrecut lucrurile în puternicul Bizanţ, ci s-a edificat cu multă răbdare, pe parcursul unui mileniu, a „crescut", în Franţa, Anglia, Irlanda sau Ţările Nordice, în atmosfera mai mult sau mai puţin concesivă a unor raporturi culturale şi mai ales sociale cu civilizaţii non-romane pline de personalitate – iată teza principală a acestei lucrări. În acelaşi timp, consolidarea formelor centralizate ale creştinismului occidental a însemnat renaşterea unei administraţii imperiale de tip nou, care a culminat în Imperiul Carolingian şi va pregăti intrarea în noua etapă a istoriei Europei.

Europa se construieşte. Iată o mare speranţă, care se va înfăptui numai dacă se va ţine seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană şi nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mîine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate şi nou în progres.

Construcţia Europei *urmăreşte să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultăţile moştenite din trecut. În tendinţa lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări şi contradicţii interne. Această colecţie nu le va ascunde; angajarea în mişcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaştere a trecutului şi, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparţin celor mai buni istorici din zilele noastre.*

Jacques Le Goff
coordonatorul colecţiei

În pregătire :

- Aaron Gurevich – *Individul în Evul Mediu european*
- Gisela Bock – *Femeile în istoria Europei*

ISBN 973-683-882-X

www.polirom.ro

CONSTRUCŢIA EUROPEI

POLIROM

Pe copertă: *Procesiunea Sfîntului Grigore cel Mare* (detaliu), *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, secolul al XV-lea, Musée Condé, Chantilly